

## *Diskussionen om helgdagarna i Sverige under de två sista århundradena*

1.

Den sista helgdagsreformen i vårt land, som grundar sig på 1952 års helgdagslag, har på många håll setts som ett utslag av vår egen tids sekularisering och av kyrkans minskade inflytande i folklivet. Men dylika ingrepp i kyrkoåret är ingen nyhet. När vi här skall behandla de två sista århundradenas helgdagsdiskussion, kommer vi också att möta en bestämd kontinuitet i principerna. Vissa huvudsynpunkter är t. o. m. givna redan i reformationens inställning till helgdagar och kyrkoår.

För den utgående medeltiden hade kyrkans högtidsfirande blivit till ett tyngande ok, och trots inskränkande åtgärder under medeltiden nåddes ett verkligt resultat i helgdagsindragningen först genom reformationen. Det var inte bara reformatorn Luther, som uttryckte den meningen, att de många festdagarna var en plåga, »till fördärv för själ, kropp och egendom».<sup>1</sup> Då det kunde hända, att inemot 1/3-del av årets dagar var arbetsfria,<sup>2</sup> kunde man med fog tala om att nödvändigt arbete och näringslivets uppblomstring hindrades, och att den myckna sysslolösheten medförde moraliska faror.

Luther framhöll direkt, att det var önskvärt med en reduktion av kyrkoåret, emedan helgdagarna missbrukades mer än andra dagar genom »superi, spel, sysslolöshet och allehanda synder». Därför menade han, att en helgondag kunde firas värdigare genom arbete än som arbetsfri helgdag.<sup>3</sup> Vidare var åtskilliga vidskepliga tankar och bruk förbundna med det stora kyrkoåret. Helgonen hade ofta legendariskt ursprung, och dyrkan av dem var icke sällan förenad med åkallan av deras förtjänst. I Formula missae uttalade sig Luther sålunda kritiskt mot helgondagarna. »Vi i Wittenberg begär, att man som sabbat håller endast söndagarna och Herrens dagar; vi anser att alla helgondagar alldeles skall av-

<sup>1</sup> M. Luther, Sermon von den guten Werken (1520), WA 6 s. 243.

<sup>2</sup> Om helgdagarnas antal under senmedeltiden, se t. ex. K. A. H. Kellner, Heortologie (1906) s. 17 ff.; E. Eisentraut, Die Feier der Sonn- und Festtage seit dem letzten Jahrhundert des Mittelalters (1914) s. 15 ff. och G. Lindberg, Kyrkans heliga år (1937) s. 324 ff.

<sup>3</sup> An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung (1520) WA 6 s. 445 f.

skaffas, eller — om det finns något av värde i dem — att deras ämne bör fogas in i söndagspredikningarna.»<sup>4</sup>

Jämte denna teologiska motivering framhävdes alltså de moraliska och ekonomiska synpunkterna i Luthers opposition. De uttalanden om kyrkoåret, som vi möter hos honom, kan vara mycket radikala: alla fester skulle avskaffas, och bara söndagen skulle behållas. »Gud give, att i kristenheten icke funnes någon annan festdag än söndagen!» kunde han säga.<sup>5</sup> Skulle man fira någon av Marias eller de stora helgonens dagar, då borde dessa förläggas till en söndag, eller också skulle man fira dem i morgonmässan och sedan låta den övriga delen av dagen bli en arbetsdag.<sup>6</sup>

I *praktiken* blev emellertid Luthers ställning till det medeltida kyrkoåret konservativare, än dessa uttalanden ger vid handen.<sup>7</sup> Med principen att varje gudstjänst skulle vara en församlings- och predikogudstjänst, riktade han dock ett dråpslag mot den medeltida formen för helgdagsfirande med mässläsning i centrum. Kyrkoåret skulle alltså vara en hela församlingens angelägenhet. Eftersom evangeliets hela innehåll inte kunde predikas på en gång, var kyrkoåret enligt Luther till nytta för evangeliets rätta fördelning.<sup>8</sup>

I den svenska reformatoriska traditionen finner vi ungefär samma principer som hos Luther. Liksom denne vände sig Olavus Petri mot allt lagiskt tvång beträffande helgdagsfirandet. Man skulle hålla helgdagar för att få tid till att »handla Guds ord» och för att då få vila och ro från arbetet.<sup>9</sup> Söndagen var inrättad för att man skulle kunna höra Guds ord, bedja och bruka sakramentet. En udd mot en lagisk uppfattning av söndagen ligger i tillägget, att man efter förrättad gudstjänst kunde gå till arbetet igen, i synnerhet då det kunde vara av nöden såsom i skördetiden.<sup>10</sup>

Olavus Petri framhävde också den sociala aspekten. Den kristna kärleken fordrade, att en dag i veckan skulle vara undantagen från arbete »för trälars och arbetsfolks skull», för att dessa då skulle få vila från sin »träldom och arbete». Ett gemensamt hade söndagen med »några andra flera» dagar: de var alla insatta »till att vi på sådana dagar skulle handla och traktera Guds ord».<sup>11</sup> Gentemot det medeltida liturgiskt-klerikala fest- och högtidsåret restes nu den prin-

<sup>4</sup> WA 12 s. 209.

<sup>5</sup> WA 6 s. 243.

<sup>6</sup> WA 6 s. 445.

<sup>7</sup> Ang. Luthers ställning till kyrkoåret, se R. Lansemann, *Die Heiligtage besonders die Marien-, Apostel- und Engelstage in der Reformationszeit* (1939).

<sup>8</sup> *Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherm* (1528) WA 26 s. 223.

<sup>9</sup> *Om Guds ord och människors bud och stadgar* (1528) OPSS 1 s. 557.

<sup>10</sup> *En liten ingång i den Heliga Skrift* (1529) OPSS 2 s. 381.

<sup>11</sup> *En liten postilla* (1530) OPSS 3 s. 324.

cipen, att sön- och helgdagarna skulle vara dagar, då Guds ord lästes och predikan hölls. Denna grundsats förutsatte församlingens närvaro. Gudstjänsten blev principiellt en *församlings*gudstjänst.<sup>12</sup>

Just därför att det inte skulle finnas några andra högtider än de, i vilka församlingen i sin helhet deltog, måste en kraftig reducering i kyrkoåret företagas. Vid mötet i Örebro 1529 framhävdes också att de alltför många helgdagarna inte var av nöden. De gav snarare tillfälle till många synder, och dessutom var de skadliga för den lekamliga bärgningen.<sup>13</sup> Det kunde anses tillräckligt att hålla »vår Herres egna högtider, jungfru Marias, apostlarnas och patrocinii [d. v. s. skyddspatronernas] dagar». De övriga skulle avläggas genom biskoparnas försorg i den ordning, som befanns vara lämplig. Så gjordes också det principiella uttalandet, att helgdagar var insatta av den anledningen, att man då skulle ha tid till att höra Guds ord, och de, som arbetade, skulle få vila från sitt arbete.

Under det första årtiondet efter Örebromötet synes konsekvenserna av dess beslut ha varit ringa; det var först på 1540-talet, som en starkare reducering tycks ha genomförts. I den ordinantia, som antogs vid herredagen i Lödöse 1540 och som utfärdades av Gustaf Vasa, klagades det över de många onyttiga och överflödiga helgdagarna, som inte var grundade i Guds ord och den Heliga Skrift.<sup>14</sup> Genom dem uppstod så stor försumlighet: bönderna skötte inte sina ängar, och »mycken god livs bärgning» gick förlorad; i köpstäderna försumrades »allehanda ämbeten, därigenom ämbetsfolket kommer understundom i stor fattigdom, skada och fördärv; så bedrivs ock mycken lösaktighet både med svår dryck, hor, mord och annat ont mycket mera om helgdagar än annan tid». Därför skulle alla icke i Skriften grundade helgdagar avlysas.

Förordningen om ett inskränkt kyrkoår kom med Articuli ordinantiae, och där möter grundstommen i det svenska reformerade kyrkoåret. Men det gamla kyrkoåret lät sig icke utplånas så lätt. På 1550-talet klagade Gustaf Vasa över att folket inte ville erlægga skatt och andra utskylder i tid. Orsaken till försumligheten såg han i att folket ej bedrev åkerbruket på rätt sätt utan höll gästabud och firade många otillbörliga helgdagar.<sup>15</sup> På så sätt förföll hemmanen, och armod och fattigdom kom att råda. Detta och andra belägg tyder alltså på att

<sup>12</sup> G. Lindberg, Kyrkans heliga år s. 421.

<sup>13</sup> Svenska riksdagsakter 1 s. 120.

<sup>14</sup> Ibm s. 282.

<sup>15</sup> Konung Gustaf I:s registratur 23 s. 258 f. — Straff påyrkades för dem som höllo »de onyttiga helgdagar, som länge sedan hava varit avlysta och ingen grund i den Heliga Skrift hava.» Svenska riksdagsakter 2 s. 61 (förhandlingarna på mötet i Stockholm 1562). Om avlysta helgdagar se vidare Laurentius Petri, Hypotyposes (1566) § 88. Skrifter och handlingar til uplysning i svenska kyrko och reformations historien (utg. af U. v. Troil) 4 s. 253 f.

flera av de avlysta dagarna firades med gudstjänst och arbetsvila – eller arbetsförsumlighet.

Den helgdagsförteckning, som vi sedan möter i Laurentius Petris Kyrkoordning av 1571 är att anse som en uppräknig av de fester, som maximalt skulle iakttas. Dess uppläggnig är instruktiv.<sup>16</sup> Först och främst skulle söndagarna firas, därefter uppräknade Kristus-dagar, vidare vissa Maria-dagar, apostladagarna samt Johannes Döparens dag, Mikael- och helgonamässa, de tre sistnämnda tagna i en grupp. Och efter denna specificerade uppräknig kommer det principiellt viktiga tillägget: »Alla andra helgdagar som tillförne har varit hållna, skall nu hädan av vara avlagda, så att de inte lysas såsom de andra, icke heller då antingen ringes eller sjunges, utan var och en må då syndalöst och saklöst akta på sitt arbete.»

Under Johan III:s tid blev några för Rom karakteristiska dagar tillagda, men det blev bara en episod. Just emot denna katolicerande tendens vände man sig på Uppsala möte: inte flera helgdagar skulle firas än de i Kyrkoordningen upptagna.<sup>17</sup> I förordningar från början av 1600-talet återkommer samma stadgande: inte flera helgdagar än Kyrkoordningens. Man kunde tala om de många onödiga och onyttiga helgdagarna, som hölls i riket. Vid mitten av 1600-talet påpekades det i kyrkolagskommissionen, att helgdagarna var många, så att de hindrade »arbetet och andra nödiga sysslor och ärenden».<sup>18</sup> För den skull kunde det vara nog, att folket på de mindre helgdagarna gick till kyrkan endast en gång och därefter skötte sitt arbete. Det som här avsågs var uppenbarligen apostladagarna, och om dessa möter flera stadganden just i den riktningen: endast *en* predikan och sedan må var och en gå till sitt arbete. Ingen fick missbruka dessa dagar till »fåfånglighet och lättja, dryckenskap eller annan otillbörlig vällust».<sup>19</sup> I den diskussion, som föregick Kyrkolagen 1686, ifrågasattes också från böndernas sida, om inte några små helg- och apostladagar alldeles kunde avskaffas, vilka endast syntes vara överlevor från den påviska villfarelsen. De var till stort hinder för lantmannen – »särdeles varest lat tjänstefolk finns».<sup>20</sup>

Hur kom då Kyrkolagen att fastställa kyrkoåret? Kap. 14 »Om högtids- och helgdagar» börjar: »Såsom sabbaten, som är söndagen hos oss, bör efter Guds lag helgas, så skola ock dessutom efterskrivna högtider – – – behållas och

<sup>16</sup> Laurentius Petris Kyrkoordning av år 1571 (1932) s. 108.

<sup>17</sup> Svenska riksdagsakter 3 s. 57.

<sup>18</sup> Kyrkolagskommissionens protokoll 26 juni 1650. Handl. rörande Sveriges historia 2 ser. 3 s. 37 f.

<sup>19</sup> Laurelius' kyrkoordningsförslag kap. 12: 6. Ibm s. 226 f.

<sup>20</sup> Punkt 5 i bönderna anmärkningar till KOF (1683). Spegels manuskriptsamling i Uppsala domkapitels arkiv (I IV: 2).

firas.»<sup>21</sup> Här ges så en helgdagsförteckning, som i stort sett överensstämmer med Kyrkoordningens. Men vissa förändringar bör dock uppmärksammas. Söndagen har jämförts med sabbaten, och nederst på skalan bland de uppräknade helgdagarna kommer apostladagarna, om vilka det uttryckligen heter, att de skulle firas men dock så, att folket både i städerna och på landsbygden skulle sköta sin »handel och vandel samt annat lovligt arbete, sedan gudstjänsten är förrättad».

De här skisserade linjerna har endast varit avsedda att antyda utgångspunkten för diskussionen om helgdagarna under 1700-talet. Den kan preciseras så. Söndagen hade blivit identifierad med sabbatsdagen, och den skulle helgas efter Guds lag. Den evangeliska uppfattning av söndagen, som reformatörerna sökt framhålla, hade efterträtts av en lagisk. Denna lagiskhet hade visserligen framträtt redan på 1500-talet, men den förstärktes kraftigt under 1600-talet. Vidare hade man på kyrkligt håll – liksom också på annat – gång efter annan opponerat mot apostladagarna. Med skärpa framhöll Kyrkolagen också: efter gudstjänsten skulle dessa dagar vara arbetsdagar.

## 2.

Redan vid början av frihetstiden togs frågan om dessa apostladagar upp. Det var i samband med diskussionen om böndagarna vid 1723 års riksdag.<sup>22</sup> Böndagarna var då fyra till antalet; de firades på fredagar under den för jordbruket brädaste tiden. Det önskemålet framfördes nu, att de skulle förflyttas från våren och sommaren till för lantmannen »bekvämare årsens tider». Men förslaget föll, inte minst på grund av böndernas konservatism. Beträffande apostladagarna gick reformsträvan ut på att få folket till arbetet igen efter morgongudstjänsten; 1724 kom också ett kungl. cirkulärbrev om att ingen på dessa dagar fick vägra fullgöra ålagt arbete efter kl. 10 f. m.

I den följande 1700-talsdiskussionen om helgdagarna var det så, att frågorna om söndagens helgd eller – om man så vill – sabbatens helgd och indragningen av en del gamla helgdagar var mycket nära förenade med varandra.<sup>23</sup> Detta 1700-talets sätt att värna om söndagen kan förstås endast utifrån sabbatiseringstendensen, som gjorde sig gällande under 1600-talet, och som tog sig uttryck i stadgan om eder och sabbatsbrott av år 1687. Där gavs sålunda specificerade uppgifter om vad som var förbjudet på söndagen, och det fanns klart angivna straffpåföljder. Gång efter annan klagades det över privatfolkets resor och världs-

<sup>21</sup> 1686 års Kyrkolag (1936) s. 38.

<sup>22</sup> Om helgdagsdiskussionen på 1720-talet, se A. Thomson, Till frågan om 1731 års kyrkoordningförslag (1953) s. 12 ff.

<sup>23</sup> E. Haller, Bidrag till den kyrkliga lagstiftningens historia i Sverige under 1700-talet, i KA 12 (1911) s. 60 ff.

liga sysslor och offentliga uppbåd till möten. Man begärde, att källare och ölkrogar skulle hållas stängda, och att körandet och åkandet under gudstjänsttid skulle förhindras.

Föreningen av omsorgen om sabbaten och tanken på helgdagsreduktion kom fram i Henric Jacob Wredes memorial vid riksdagen 1738—39.<sup>24</sup> Häri motionerades om att icke mindre än 21 helgdagar skulle dras in. Han anförde två skäl för sitt förslag. Det första var, att en indragning av de *många* helgdagarna skulle befördra *söndagens* helighållande, och det andra, att landet i ekonomiskt avseende skulle få en icke obetydlig vinst genom de ökade arbetstillfällena. Wrede inledde sitt memorial med att framhålla, »hur ganska nödigt det är, att sabbatsdagen lyses uti större helg och frid än den nu för tiden är över allt i vårt kära fädernesland». Orsaken till att söndagarna inte firades som de borde, fann Wrede i de alltför många helgdagarna. Sabbaten, som var instiftad av Gud, hade förlorat »pris för andra dagar, som av människor påbjudna äro». Sabbatsbudet stod fast, men skulle då någon överhet, som antagit den Heliga Skrift som rättesnöre, kunna dra in arbetsdagar genom att föröka »antalet av de sabbatsdagar, som Gud föreskrivit». Härpå svarade Wrede obetingat: nej!

Den nationalekonomiska synpunkten, grundad i utilismens samhällssyn, spelade för honom också mycket stor roll.<sup>25</sup> 21 helgdagar innebar en förlust på 21 millioner dagsverken, som betydde mer än 11 millioner daler kopparmynt. Det stora antalet helgdagar betydde förlust för hantverkshus och verkstäder och vinst endast för källare och krogar. »Dessa 21 dagar, som vi ha mer än alla andra nationer i världen, äro orsaken uti en ganska stor del till vårt lands undervikt uti åkerbruk, sjöfart, handel och manufaktur emot alla andra.» Så sammanfattade Wrede sina nationalekonomiska synpunkter. Men han avslutade sitt memorial med samma tanke, som han hade börjat det. Om sabbatsdagen lystes i större helg, då skulle Gud få »mera ära och människor mer välsignelse, ty de uppfylla Guds bud, när de helga vilodagen och arbeta sex dagar i veckan».

Wredes förslag vann adelns gillande. Prästerna erkände det goda nitet »om sabbatsdagens större helg och frid», men de ansåg inte, att någon förändring skulle ske så hastigt. Bönderna menade, att de mindre helgdagarna inte var till förfång för åkerbruket; de önskade inte få färre tillfällen att besöka Guds hus och hemma betrakta Guds ord. De väntade, att prästerna inte skulle vilja gå med på något dylikt, utan att de skulle för den lön de fick genom lära och predikan gå »sina enfaldiga åhörare» tillhanda.

Beslutet i denna fråga uppskötts till riksdagen 1740—41. Men då visade det sig,

<sup>24</sup> Ibm s. 72 ff.

<sup>25</sup> H. Pleijel, Karolinsk kyrkofromhet, pietism och herrnhutism 1680—1772 (SKH 5) s. 413 f.

att prästernas ståndpunkt undergått en väsentlig förändring.<sup>26</sup> Från deras håll underströks nu synpunkten, att minskningen av antalet helgdagar skulle vara till gagn för söndagshelgden. Det enda man fruktade var klander från allmänheten. Bönderna höll fast vid sin tidigare position; de avstyrkte varje förändring. Justitiedeputationen instämde i allt väsentligt i Wredes förslag. Som huvudändamål med förändringen framhölls, att sabbatsdagen och de stora högtiderna så måtte komma att hållas i större helgd. Av tre stånd accepterades förändringen, medan bönderna ensamma förkastade den. Så utfärdades 1741 den kungl. förordningen om apostladagarnas och några mindre helgdagars avskaffande. Katekesförhör skulle dock på dessa mindre dagar äga rum med barnen på landet, och för att skydda prästerna för några beskyllningar, påpekades särskilt, att deras arbete endast blivit förändrat. Förordningen inskräpte också vikten av söndagens rätta firande.

Förhoppningarna om att man också på landsbygden skulle mottaga denna förordning välvilligt, och att den skulle bidra till söndagens värdigare firande infriades emellertid inte. Den framkallade tvärt om oro, och denna kom fram i bondeståndets besvär vid följande riksdag, där man yrkade på återgång till den gamla ordningen. Efter flera debatter biföll prästeståndet denna anhållan, och ständerna förenade sig också häri. 1743 anbefalldes återgång till det gamla. Bättre söndagshelgd hade ej åstadkommits, och inte hade förordningen förebyggt lättja och självsvald och befordrat arbetsamheten.

Under frihetstiden återkom frågan flera gånger,<sup>27</sup> men då föll den på grund av prästernas och böndernas avvisande hållning. Först under gustavianska tiden var frågan mogen för en lösning. Den kom genom kungl. förordning av den 4 nov. 1772, som var föranledd av de tre högre ståndens beslut vid samma års riksdag. Prästerna hade då enhälligt gått in för en reform, och också då förde bönderna ensamma konservatismens talan.

Denna reform innebar, att fjärdedagarna i de stora helgerna föll — tredje-dagarna hade långt tidigare kommit ur bruk som predikodagar — likaså avskaffades Marie besökelsedag, skärtorsdagen, 10 apostladagar och gångdagarna. Till söndagar flyttades Marie kyrkogångsday eller — som dagen numera oftast kallas — kyndelsmässodagen, Mikaelidagen och allhelgonadagen. En ny dag infördes dock i detta reducerade kyrkoår, nämligen långfredagen. Denna dag, som under 1600-talet fått en allt starkare ställning som höjd- och slutpunkt i fastetidens långa serie veckopredikningar över passionen, inrangerades nu bland de stora helgdagarna — en ställning som denna det svenska kyrkoårets yngsta, stora helgdag ett halvsekel senare skulle komma att väl försvara. I förordningen

<sup>26</sup> Haller s. 75 ff.

<sup>27</sup> Ibm s. 81 f.

uppmanades så prästerna vidare att i stället för de indragna predikningarna flitigt hålla katekesförhör på de lämpligaste tiderna.

1772 års förordning om helgdagar, som än idag i huvudsak reglerar vårt helgdagsår, innebar i själva verket från *en* sida sett ett förverkligande av reformatorernas program. Deras väsentliga tanke, att kyrkoåret skulle vara ett hjälpmedel för att få hela evangeliets rika innehåll att komma till uttryck, framhävdades väl icke som det centrala. Denna positiva synpunkt kom inte *direkt* till tals i 1700-talets diskussion, men väl indirekt. Det låg nämligen fullt i linje med reformatorernas tankar att stryka sådana *extra* helgdagar, som inte befrämjade Guds ords predikan utan bara var till hinder för folkets bärgning. Att det verkligen förhöll sig så med dessa mindre helgdagar, som ströks 1772, har vi många belägg för; folket kom inte till gudstjänsten dessa dagar, utan friheten från arbetet befordrade endast lättja och laster. 1700-talet hade faktiskt kunnat instämma i Luthers ord: »Nu är vi *plågade* med många festdagar till fördärv för själ, kropp och egendom.»

### 3.

Liksom 1700-talet lade 1800-talet den moraliska aspekten på helgdagsfirandet. Men jämte denna stod då den *ekonomiska* frågan i förgrunden. Det var faktiskt denna senare, den ekonomiska, som framstod som huvudsynpunkt i riksdagsdebatten vid 1800-talets början. Där möter vi ofta en krass beräkning, när man vägde helgdagar mot ton stångjärn och andra nyttigheter. Klart finner vi denna tendens i överintendenten Pehr Thams memorial vid riksdagen 1815. Här heter det: »Vår nu varande tids behov av arbete och produkter, vilket allt rättar vår handelsbalans, gör, att jag föreslår en vidare indragning av 5 helgdagar: trettondagen, Marie bebådelsedag, Kristi himmelfärdsdag och andra dag pingst samt midsommardagen. Förutan den otidiga och ofta överlastande vällevnad på berörda dagar, som gör oss dessa dagar till en ren förlust, vinna vi, om de bliva arbetsföra, åtminstone 2 millioner årligen eller nästan hela den stora bevillingen.»<sup>28</sup> De till indragning föreslagna dagarna var – menade han – uttryckligen emot Guds ord, ty det heter: »På sex dagar skall du göra ditt arbete, och på den sjunde skall du vila.» – Detta bibelord återopades också senare gång efter annan av dem, som ville reducera kyrkoåret.

Frågan remitterades till Allmänna besvärs- och ekonomiutskottet, som fann skäl föreligga för att stryka annandag pingst och midsommardagen som helgdagar, eftersom endast dessa var hindrande för jordbruket. Men i religiöst och moraliskt avseende ansåg utskottet det vara högst betänkligt att föreslå någon

<sup>28</sup> Ridderskapets och adelns protokoll vid riksdagen 1815, 3 s. 116 f.



förändring i ett ämne, »vilket genom religionsbruk, hjärtats vanda känslor och utfärdade höga författningar vunnit en helgd, den utskottet finner böra på allt sätt befrämjas och vidmakthållas».<sup>29</sup> Någon reducering i kyrkoåret blev det inte heller.

Nästa gång samma fråga kom upp i riksdagsdebatten var 1828. Den framfördes då av greve Jacob Hamilton, som inledde sitt memorial på följande sätt: »I alla länder, där upplysningen går framåt, avskaffas de under veckan särskilt inträffande helgdagar.»<sup>30</sup> Dessa extra helgdagar ledde enligt motionärens mening ofta till oordning ibland den arbetande klassen, så att de i stället för moralisk nytta medförde motsatsen; dessutom förlorade landet mångtusen dagsverken. Hamilton föreslog, att Marie bebådelsedag, långfredagen och Kristi himmelsfärdsdag skulle förläggas till söndagar, och att trettondagen och annandag pingst skulle försvinna. Icke minst genom angreppet på långfredagen ådrog sig motionären häftig kritik. Fastän han tog tillbaka förslaget om strykning av denna dag, framhölls av flera talare, att de önskat, att en sådan motion aldrig skulle ha väckts. Aug. v. Hartmansdorff tillade: »För min del anser jag det ovärdigt att mäta de stora kristna högtids- eller även andra helgdagars värde efter antalet av dagsverken eller beloppet av stångjärn eller av andra varor, som genom deras indragning skulle kunna åstadkommas.»<sup>31</sup> En annan talare framhöll: »Vår tid ... kan ej för en timlig fördel uppoffra eviga förmåner.»<sup>32</sup>

Utskottsbetänkandet till denna motion författades av Esaias Tegnér, som framhöll som ledande synpunkt för sitt avslagsyrkande: »Ingen uppenbarad religion är ensam troslära. Den är tillika historia, sammanhängande med trosläran, och därför kan den ej umbära högtider, som påminna om de märkvärdigaste och betydningfullaste momenterna i Stiftarens levnad.»<sup>33</sup> Tegnér karakteriserade kyrkoåret som »den svårfunna men lyckliga medelvägen mellan katolicismens yppiga överflöd och andra kristna kyrkors alltför magra och förbleknade återhållsamhet». Han vände sig också mot de kalla ekonomiska beräkningarna. »Ett folk, som vore så nogräknat om sin arbetsvinst, att det icke hade tid att frukta Gud», det kunde ej bestå och »mot utländskt våld försvara sin självständighet.» Inte heller den gången föranledde motionen någon åtgärd.

Frågan om helgdagarna togs icke mera upp under ståndsrepresentationens tid. Nästa gång den diskuterades i riksdagen var 1867, då S. A. Hedlund motionerade

<sup>29</sup> Bihang till riksståndens protokoll 1815, 3 s. 382.

<sup>30</sup> Ridderskapets och adelns protokoll 1828, 3 s. 214.

<sup>31</sup> Ibm 6 s. 308.

<sup>32</sup> Ibm s. 313.

<sup>33</sup> Bihang till riksståndens protokoll 1828—30, 8 saml. 1 nr 66 s. 3 ff.

om en indragning.<sup>34</sup> Hans synpunkter kan sammanfattas så: genom att extra helger indragas, skall svenska folkets andliga liv — efter vad både förnuft och erfarenhet lär — inte förlora utan vinna. »När vilodagen följer i en tillbörlig omväxling med arbetsdagen, så stärkes den moraliska kraften; men alltför många vilodagar verka motsatsen.» Genom att man drog in på helgdagar, skulle landets näringsliv också hämta en högst betydlig fördel. Hedlunds motion berörde sex helgdagar: de tre annandagarna och trettondagen skulle indragas, medan Marie bebådelsedag och Kristi himmelfärdsdag skulle förläggas till söndagar. Den härigenom uppkommande ekonomiska vinsten skulle bli en riklig ersättning för den allmänna värnplikten, om den kom att införas.

I anledning av denna motion framhöll lagutskottet, att den föreslagna reformen säkerligen icke överensstämde med folkets önskningsar, och den synpunkten framfördes även av flera talare i debatten. Därför föll också frågan. Hedlund kom emellertid igen vid nästa riksdag, men det hjälpte inte, att han då modifierat sitt önskemål därefter, att reduceringen endast skulle drabba tre dagar: trettondagen, Marie bebådelsedag och Kristi himmelfärdsdag, som skulle förflyttas till närmaste söndag.<sup>35</sup> Frågan föll också denna gång.

Det var två citat, som 1800-talets reformivrare gärna stödde sig på. Det ena har vi mött tidigare: »Sex dagar skall du arbeta, och på den sjunde skall du vila.» Det andra var ordet från Syraks bok: »Fåfång gå lärer mycket ont.» På detta senare byggde en motion av Göteborgs-representanten, hemmansägaren A. P. Lind, som 1885 i nära anslutning till Hedlunds första, radikalare förslag yrkade på en reduktion med sex dagar.<sup>36</sup> Och han lyckades bättre. Lagutskottet förklarade, att tiden nu var inne, då man utan att stöta folkets religiösa känsla torde kunna ta ännu ett — som det hette — *varsamt* steg mot indragning. Utskottet föreslog därför avskaffandet av endast två dagar: trettondagen och Marie bebådelsedag, som med fördel kunde förläggas till söndagar. Utskottets förslag vann dubbel övertikt i Andra kammaren. Men det hjälpte inte. Frågan föll också denna gång; Första kammaren hade nämligen redan förkastat förslaget, även om det skett med rätt blygsam majoritet.

Trots en reformiver, som frambringat flera radikala förslag, hade alltså 1800-talet inte nått något resultat. Dess ekonomiska synpunkter, förenade med moralistiska angående — som man uttryckte sig — den arbetande klassens helgdagsfirande hade inte lyckats ge nog vägande skäl för en kalenderreform. Det blev en annan tids synpunkter, som skulle ge dem.

<sup>34</sup> Motion nr 141 i Andra kammaren.

<sup>35</sup> Motion nr 55 i Andra kammaren.

<sup>36</sup> Motion nr 63 i Andra kammaren.

## 4.

Ett mycket blygsamt reformförslag väcktes vid 1903 års riksdag, då en representant från Örebro län yrkade endast på trettondagens avskaffande.<sup>37</sup> Hans ledande synpunkt var denna: »Då vårt land allt mera synes övergå att bli ett industriarbetets land, torde skäl åtminstone ej saknas att allvarligt överväga olägenheterna av hittillsvarande anordning . . . Man hör allt mera röster höjas, som framställa det spørsmålet offentligt, om ej det svenska arbetets intensitet kan i mångt och mycket höjas.» En hindrande faktor för det industriella framåtskridandet utgjorde nu trettondagen, som ofta förde med sig ett långt drifts-avbrott mitt i vintern. Därför borde den dagen avskaffas, och härtill gav lagutskottet sitt bifall. Men trots detta blev det inget resultat. Orsaken härtill var den, att en ny tids idéer fått en talangfull förespråkare i den svenska riksdagen. Det var borgmästare Carl Lindhagen, som reserverade sig i utskottet<sup>38</sup> och fick starka instämmanden i riksdagsdebatten.

Lindhagen framhöll, att 1800-talets reformivrare förbisett, att de extra helgdagarna fortfarande hade den sociala betydelsen att bereda folket vilodagar från ett strävsamt arbete. I samma mån som det ekonomiska livets rastlösa utveckling fortskred, borde kravet på helgdagarnas avlysning tystna. Att — som motionären gjort — tro att trettondagens avskaffande skulle höja arbetets intensitet, vore en förhastad slutsats. Här möter brytningen mellan den gamla och den nya tiden. Lindhagen talade som representant för den senare. Han framförde den nya upptäckten, att arbetets intensitet icke nödvändigtvis ökades genom en ökning av arbetstiden. I debatten vände han sig mot tidens lösen att låta den allt nivellerande nyttan ständigt få företräde.<sup>39</sup> Han opponerade sig mot industriens diktatur och ville bryta slaveriet under arbetet: industriens intressen måste sammanfalla med deras intressen, som arbetade i industrien. Lindhagen förutspådde vad utvecklingen skulle komma att kräva, när han framhöll, att det för det intensiva arbetets skull inte var nog med vilodag endast varje söndag; det behövdes också — som han själv uttryckte det — »en mera sammanhängande vilotid, en s. k. semester». En sådan hade staten och kommunerna börjat ordna för sina tjänstemän, »men svenska folkets enda semester är jultiden — arbetarnas lagstadgade semester — och denna folkets dyrbara egendom bör man värna om». — Efter Lindhagens anförande var frågan avgjord. Trettondagen fick också den gången bestå.

Det var emellertid inte endast industriens folk, som krävde vederlag för den

<sup>37</sup> I. E. G. Svenssons i Skyllberg motion; nr 20 i Andra kammaren.

<sup>38</sup> Lagutskottets utlåtande nr 33 s. 4 f.

<sup>39</sup> Andra kammarens protokoll 2 nr 26 s. 13 ff.

ökade arbetsintensiteten. Något mera än 10 år senare, 1915, motionerade nämligen borgmästare Jacob Pettersson i Södertälje om en utredning om möjligheten av införande av helgdagar — men utan kyrklig karaktär.<sup>40</sup> Efter engelskt mönster ville han ha en eller annan extra helgdag för att »bereda möjlighet till vila och vederkvickelse särskilt för alla dem, som i våra städer äro strängt upptagna av förvärvsarbete under alla årets vardagar». Skulle produktionen inte medge en sådan reform, kunde införandet av dylika s. k. bankholidays tänkas kombinerat med avskaffande av ett par av de kyrkliga helgdagarna, exempelvis trettondagen och Marie bebådelsedag. Lämpligast vore då, om två eller flera sådana dagar kunde anordnas i en följd, så att sammanhängande ledighet kunde erhållas.

Lagutskottet ställde sig positivt till förslaget och underströk angelägenheten av att man beredde ledighet för de semesterlösa klasserna på grund av arbetets ej sällan slitande och själsdödande beskaffenhet. »Såväl folkhälsan som individens trevnad och lyckokänsla» krävde extra helgdagar under den varmare årstiden.<sup>41</sup> Riksdagen avlät också en skrivelse till Kungl. Maj:t om en utredning om dylika helgdagar, men denna skrivelse ledde ej till något resultat förrän 1931 genom lagen om en fyra dagars lagstadgad semester.

I det föregående har vi inte nämnt något om kyrkomötet. Det beror därpå, att denna institution inte lämnat några värdefullare bidrag till helgdagsdiskussionen. På 1910-talet motionerades där visserligen om indragning av helgdagar,<sup>42</sup> men förslagen i den riktningen avvisades med den motiveringen, att kyrkomötet icke lämpligen borde ta något initiativ i sådan riktning. I fortsättningen blev det också så, att kyrkomötet inte kom med några förslag i helgdagsdebatten, och ej heller har de egentligt avgörande besluten i helgdagsfrågan fattats där.

Den sociala synpunkten — kravet på en mera jämn fördelning över året av helgdagarna — var den ledande synpunkten i den liberale Värmlands-redaktören Mauritz Hellbergs motion vid 1924 års riksdag. Helgdagarna medförde — som han själv uttryckte det »ett behagligt och behövt avbrott i vardagslivets enformighet och begås vanligen i en viss feststämning, som för in en smula poesi i tillvaron».<sup>43</sup> I sin lyriskt hållna motion framställde han önskemålet om en helgdag under det dystra hösthalvåret. Han tänkte sig allhelgonadagen, den 1 nov., som lämplig. Den kunde bli en dag, vigd åt minnet av de döda, vilken skulle falla mycket väl in i naturstämningen, »när jorden har avlagt sin sommarskrud.» Ett ämne som de dödas minne var — för att citera — »något så allmänmänskligt

<sup>40</sup> Motion nr 125 i Andra kammaren.

<sup>41</sup> Lagutskottets utlåtande nr 24 s. 4.

<sup>42</sup> Kontraktspresten E. G. Ljungqvists motion vid 1910 års kyrkomöte (nr 36) och greve H. Wachtmeisters 1915 (nr 20).

<sup>43</sup> Motion nr 20 i Första kammaren.

religiöst, att det borde kunna ena alla lärors både bekännare och förnekare». — Motionen föranledde ingen riksdagens åtgärd, men det skulle visa sig, att en helgdag just av den karaktär Hellberg här föreslog, hade framtiden för sig.

1930-talet var av utomordentligt stor vikt för frågan om helgdagarna — om inte direkt så dock indirekt. På sociallagstiftningens område skedde nämligen viktiga reformer. 1931 kom lagen om fyra dagars semester, 1935 infördes påsk-afton, midsommarafton och julafton som bankholidays och 1938 beslutades, att 1 maj i vissa hänseenden skulle vara likställd med allmän helgdag. Därmed hade vårt land fått sin första s. k. borgerliga helg. Att denna kunde införas utan indragning av någon av de gamla helgdagarna motiverades med att den redan tidigare genom överenskommelse i kollektivavtalen var arbetsfri för stora grupper i samhället.<sup>44</sup>

Men härmed var ju inte önskemålet om en helgdag på hösten infriat. Denna fråga togs upp vid riksdagen 1939,<sup>45</sup> och den återkom 1944 i en motion av rektor Gustaf Mosesson och distriktsföreståndare Joh. Nilson, som begärde en utredning om behovet av en allmän högtidsdag på hösten, vilken motionärerna tänkte sig förlagd till allhelgonatid.<sup>46</sup> I lagutskottet diskuterades, om denna dag skulle ha kyrklig karaktär eller icke, och i riksdagsdebatten höjdes röster för kyrklig prägel. Erfarenheterna från 1 maj hade nämligen visat svårigheterna att få en fridag utan religiös prägel att vinna ingång i folkmedvetandet.

Motionen resulterade i tillsättningen av 1945 års helgdagssakkunniga, bland vilka den ene av förslagsställarna, rektor Mosesson, och Arvika-prosten Harald Hallén fick säte. De sakkunniga föreslog, att två hösthelgdagar skulle inrättas: en vid Mikaelidagen och en vid allhelgonatid. Som kompensation härför skulle Marie bebådelsedag inte längre firas som fristående helgdag. Vidare skulle midsommardagen alltid förläggas till en lördag. Särskilt intresse tilldrar sig vad de sakkunniga hade att säga om allhelgonadagen. Dess utveckling mot en minnesdag för de döda var — menade de — så värdefull och omfattades med en så allmän sympati, att detta väl motiverade, att den infördes som en särskild kyrklig högtid, som av sociala skäl borde bli en dubbelhelg, omfattande lördag—söndag.<sup>47</sup> När de sakkunniga framhävde allhelgonadagen på det sättet, pekade de i själva verket på en helt ung företeelse i det svenska kyrkoåret. Att allhelgonadagen fått karaktären av årets gravsmyckningsdag är nämligen en senare tids tillskott i svensk, efterreformatorisk tradition, som tidigare uteslutande hade julafton som en »alla själars dag». Det är uppenbart, att denna tendens också befordrats på kyrkligt

<sup>44</sup> Andra lagutskottets utlåtande nr 27.

<sup>45</sup> Friherre Gerard De Geers motion; nr 46 i Andra kammaren.

<sup>46</sup> Motion nr 31 i Andra kammaren.

<sup>47</sup> Statens offentliga utredningar 1947: 27 s. 30 ff.

håll genom minnesgudstjänster på denna dag. För den allmänna opinionen har utan tvivel de från Arvika kyrkogård sedan 1939 regelbundet återkommande radioutsändningarna varit synnerligen betydelsefulla. Av remissvaren på helgdagssakkunnigas betänkande att döma kunde man också i allhelgonadagen lägga in ett ämne, som — för att citera Mauritz Hellberg från 1924 — var »så allmänmänskligt religiöst, att det borde kunna ena alla lärors både bekännare och förnekare».

1951 års kyrkomöte hade att ta ställning till en kungl. skrivelse om inrättande av *en* dubbelhelg på hösten (de sakkunniga hade föreslagit två) och om midsommardagens förläggande till en lördag. Chefen för justitiedepartementet framhöll, att samma års riksdag redan infört en ökning av den stadgade semestern till tre veckor, och därför fanns det inte rum för en ny hösthelg under andra förut-sättningar, än att en av de gamla helgdagarna upphörde som fristående fest. Därför föreslogs nu att Marie bebådelsedag skulle utbytas mot allhelgonadagen.<sup>48</sup>

1951 års kyrkomöte hade alltså den grannlaga uppgiften att gradera helgdagar. Hur brännande frågan om allhelgonadagens karaktär var, framgår av att den stod i diskussionens centrum.<sup>49</sup> Så framhölls å *ena* sidan, att man visserligen borde tillmötesgå tidens krav på en alla själars dag, men för klarhetens skull borde lördagen i dubbelhelgen ägnas detta ämne, medan alla helgons dag fortfarande skulle firas på söndagen. Å *andra* sidan förde prostén Hallén helgdagsakkunnigas talan och ville ej sätta någon skarp gräns mellan allhelgonadag och alla själars dag, medan däremot kyrkolagsutskottet varnade för en glidning här emellan, vilken kunde skymma eller fördunkla allhelgonadagens hittillsvarande höga ämne. — Det deklarerades klart, att införande av dubbelhelger inte låg i kyrkans intresse, men dess *sociala* ansvar bjöd, att man ej borde säga nej till en arbetspaus under hösten.

Både kyrkomötet och riksdagen godtog Kungl. Maj:ts förslag. Härvid må man dock noga märka, att detta endast innebar en kalenderreform. Allhelgonadagens innehåll däremot har inte förändrats. I överensstämmelse med den tidigare traditionen skall alltså allhelgonadagen allt framgent firas som alla *helgons* dag, medan det överlämnades åt den enskildes eller församlingarnas initiativ att eventuellt högtidlighålla minnet av de döda.

\*

När arbetstidssakkunniga framlade sitt förslag om tre veckors semester, framhöll de, att många skäl talade för en mycket kraftigare reform av kalendern än

<sup>48</sup> Kungl. Maj:ts skrivelse nr 3 till 1951 års kyrkomöte.

<sup>49</sup> Allmänna kyrkomötets protokoll 1951 nr 7 s. 1 ff.

den, som helldagssakkunniga föreslagit. Detta talar för att man i nuvarande läge måste räkna med synnerligen radikala förslag angående kyrkoårets utgestaltning. Vi har i det föregående sett, att — även om vissa synpunkter såsom näringslivets krav följt helldagsdiskussionen århundradena igenom — varje period dock särskilt har accentuerat någon synpunkt. Så försökte man på 1700-talet lösa frågan om söndagshelgden genom att reducera de många mindre helldagarna; 1800-talet kom framför allt med ekonomiska och moraliska synpunkter, medan vårt eget århundrade har skjutit fritidsfrågan i förgrunden. Oberoende av kyrkans år har man sökt, och kommer man säkerligen också i framtiden att söka tillfredsställa den moderna tidens krav på rekreation och vila. Det kommer förmodligen att bli de stora intresseorganisationernas synpunkter, som då kommer att tillmätas den största vikten. Den synpunkten däremot, att året också kan vara ett *kyrkans* år, kommer säkerligen att ha ännu svårare att göra sig gällande än tidigare.

I ett sådant läge ställs teologien inför den viktiga uppgiften att pröva, om kyrkoåret har någon djupare funktion att fylla, om man i detta kan finna ett uttrycksmedel för det kristna budskapet. Besvaras den frågan nekande, då kan man stilla låta synpunkter, dikterade av ekonomien och samhällsnyttan helt få bestämma, hur fritidsdagarna under året skall ordnas. Men besvaras frågan jakande, då måste det kunna sägas, att kyrkoåret inte *bara* är vilodagar, som har en lång tradition för sig, utan att det verkligen också står i det kristna budskapets tjänst. Man måste visa, hur det kan bli liv och spänning i det kristna budskapet, om man gör allvar av Luthers ord, att högtiderna kan vara nyttiga för evangeliets rätta fördelning, eftersom man inte kan lära alla stycken på en gång.

*Instruktion och diskussion i reseberättelsen hos Lukas\**

## 1.

Den mellersta tredjedelen av det tredje evangeliet, Luk. 9: 51–18: 14, som också bildar detta evangeliiums centrala problem, emedan det i förhållande till Mark. utgör ett stort inskott, kallas vanligen *reseberättelsen*. Man får här intrycket, att Jesus är stadd på vandring från Galileen till Judeen. Å ena sidan talas nämligen i 9: 51, där scenen ännu är Galileen, om att Jesus beslöt att draga upp till Jerusalem; å andra sidan löper texten efter 18: 14 parallellt med avsnitt av Matt. och Mark., som uttryckligen hänförs till Judeen, och i 19: 28 förutsättes Jesus ha kommit fram till grannskapet av Jerusalem.<sup>1</sup> I verkligheten är det emellertid klart, att Lukas har fyllt ut mellanrummet emellan de galileiska och de judeiska episoderna med stoff, som har föga att göra med denna resa. Endast några få spridda vändningar i hela berättelsen omnämna eller anspela på resan till Jerusalem, nämligen 13: 22, 33 och 17: 11. Visserligen finnas också tre ställen, där verben *πορεύεσθαι* och *συμπορεύεσθαι* förekomma, 9: 57, 10: 38 och 14: 25. Men dessa ha en helt allmän betydelse och tyda blott på att Jesus vandrade omkring, vilket han icke blott gjorde under resan från Galileen till Judeen utan hela tiden. Och det förekommer varken något ortnamn eller någon annan detalj i hela berättelsen, som röjer någon som helst förtrogenhet med geografiska omständigheter. Tvärtom synes ett allvarligt misstag föreligga i 17: 11, där Jesus på väg till Jerusalem säges hava passerat »mellan Samarien och Galileen»: detta är en geografiskt besvärlig notis<sup>2</sup> och torde få betraktas helt enkelt såsom

\* Föreläsning vid en internationell kongress om evangelierna, som hölls i Oxford 16–20 sept. 1957.

<sup>1</sup> På grund av denna uppgift i Luk. 19: 28 äro vissa forskare böjda att låta reseberättelsen omfatta icke endast 9: 51–18: 14 utan även 18: 15–19: 27. Med hänsyn till innehållet utgör också det senare avsnittet faktiskt endast en fortsättning av det förra, så att reseberättelsen i sin nuvarande form kan sägas räcka ända till 19: 27. Jfr nedan s. 8 f. Vi ha emellertid här i första hand att göra med reseberättelsen såsom en lukansk särtradition, och för den skulle måste vi tills vidare stanna vid 18: 14. Jfr J. Blinzler, *Die literarische Eigenart des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium: Synoptische Studien A.* Wikenhauser ... dargebracht (1953), s. 20; J. Schneider, *Zur Analyse des lukanischen Reiseberichts: ibid.*, s. 211; H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (1954), s. 51 f., 59 f.

<sup>2</sup> Trots att W. Gasse, *Zum Reisebericht des Lukas: Zeitschr. f. d. neutest. Wiss.* 34 (1935), s. 296, ansåg detta vara helt naturligt.



ett försök att förklara, varför en av de tio spetälska var en samarit.<sup>3</sup> Slutsatsen blir, att Lukas hade blott vaga, delvis även oriktiga, föreställningar om den ifrågavarande resans topografiska förhållanden.<sup>4</sup>

Det bör icke betvivlas, att Herren Jesus verkligen begav sig från Galileen till Judeen. Ty detta meddelas enstämmigt av samtliga evangelierna och måste också förutsättas med hänsyn till Jesu livs förlopp över huvud. Lukas hade säkerligen rätt, när han i likhet med Matteus och Markus räknade med en period, under vilken Jesus vandrade från Galileen till Judeen, Jerusalem och Golgata. Men tydligen fanns det ingenting i de av Matteus och Markus bevarade traditionerna, som direkt visade, vad som hade hänt under mellanrummet emellan Jesu galileiska och judeiska verksamhetstid. Ty i Matt. och Mark. finner man blott en helt plötslig övergång från Galileen till Perea och Judeen, nämligen enligt Matt. 19: 1: »Han bröt upp från Galileen och kom till de delar av Judeen, som äro på andra sidan av Jordan.» Man får tänka sig, att Lukas endast hade kännedom om att en sådan övergång hade ägt rum, liksom Matteus och Markus hade antytt, och kände ett behov att fylla ut den lucka han fann i de äldre traditionerna. Resultatet därav blev den s. k. reseberättelsen, vilken Lukas fick att se ut som en skildring av en vandring genom att lägga till de två eller tre anmärkningar om en förflyttning till Jerusalem, som förut nämndes.

Detta bekräftas genom följande iakttagelse angående ursprunget till det *stoff*, som har använts i reseberättelsen. Med blott ett par undantag gäller det *antingen* för Matt. och Luk. gemensamma traditioner, s. k. »Q»-traditioner, eller lukanskt *särmaterial*. Och de nämnda undantagen äro endast skenbara — det är frågan om de få verserna 10: 25—28, 11: 14—28, 12: 1, 10, 13: 18—19, 13: 30, 14: 34, 16: 18, 17: 2, 6, 23, 31, som även ha korta paralleller i Mark., ofta dock bestående av blott enstaka ord. Ty i vart och ett av dessa fall kan man lätt fastställa, att Luk. ej går parallellt med Mark:s korta berättelse utan med den mer utförliga skildring, som företrädes av Matt.; i själva verket har Lukas alltså på dessa ställen icke använt Mark. utan Q-traditioner såsom källa.<sup>5</sup> Om nu de många Q-avsnitten i reseberättelsen jämföras med de motsvarande ställena i Matt., är det påfallande, att intet av dem i Matt. hänföres till Jesu vandring mot Jerusalem. Detta förhållande gör det sannolikt, att det först var Lukas eller någon speciell föregångare till honom som tog upp dessa Q-traditioner i reseberättelsen. Detsamma torde vara fallet med de lukanska särtraditionerna i denna berättelse,

<sup>3</sup> W. Manson, *The Gospel of Luke* (1930), s. 195.

<sup>4</sup> Conzelmann (n. 1), s. 48—60.

<sup>5</sup> J. C. Hawkins, *Horae synopticae. Contributions to the Study of the Synoptic Problem* (1899), s. 84 ff.; dens., *Three Limitations to St. Luke's Use of St. Marc's Gospel: Studies in the Synoptic Problem by Members of the University of Oxford* (1911), s. 29—59, särskilt 53; B. H. Streeter, *The Four Gospels. A study of Origins* (1926), s. 204.

eftersom icke heller dessa uppvisa någon särskild förbindelse med jerusalem-resan.

Här kommer man alltså till följande resultat: När Lukas skulle fylla ut luckan mellan den galileiska och den judeiska perioden i Jesu liv, använde han helt enkelt sådant material, till vilket han hade tillgång dels genom Q-traditioner och dels genom särtraditioner. Sedan gav han detta stoff en ytlig förbindelse med den biografiska ramen genom att infoga några anmärkningar om Jesu vandring till Jerusalem. Men detta betydde också, att Lukas på ett bekvämt sätt kunde härbärgera en mängd Q-traditioner, vilka Matteus har gjort sig möda att fördela på de olika predikningar och tal av Jesus, som utmärka hans evangelium, t. ex. Bergspredikan. Detsamma gäller åtskilliga särtraditioner, till vilka Lukas hade tillgång. På ett lika enkelt sätt har Lukas f. ö. stoppat in Q-stoff och särtraditioner i det s. k. »lilla inskottet», Luk. 6: 20—8:3. Sålunda låg det en dubbel fördel i att taga upp ifrågakarande material i reseberättelsen: 1) Luckan i de tidigare evangelietraditionerna kunde fyllas ut; 2) detta kunde ske med hjälp av stoff, som Lukas fann värdefullt och lärorikt och därför icke ville förbigå, varvid det var bekvämt att helt enkelt foga in det här.<sup>6</sup>

## 2.

Vad var alltså utmärkande för det stoff, som Lukas fann värt att infoga uti reseberättelsen? Så vitt man kan urskilja, hade detta ursprungligen ingenting att göra med ifrågakarande vandring. Endast sekundärt har Lukas använt det för att belysa Jesu övergång från Galileen till Judeen. Följaktligen måste det ha varit andra omständigheter, som kommo honom att finna detta stoff intressant och värdefullt för läsarna.

En översikt av reseberättelsen från denna synpunkt, i det man ser bort från dess sekundära uppgift att skildra en resa, visar att materialet i sig självt liksom Q-traditionerna över huvud hade en bestämt *kyrklig-didaktisk* prägel. Här förekomma berättelser om Herren Jesus och ord av honom, som voro lämpliga att giva svar på de praktiska frågor man diskuterade i kyrkan. Det är den formhistoriska skolans förtjänst att ha uppmärksammat, att många evangelietraditioner blevo bevarade, emedan man i kyrkan tänkte efter vad Jesus hade gjort eller sagt i den och den situationen. Detta går utmärkt väl att tillämpa på reseberättelsen.

Härvid har man att beakta två viktiga synpunkter. Den äldsta kyrkan, i vilken de av Lukas upptagna traditionerna hade utvecklats, stod huvudsakligen inför två slags problem, dels inre och dels yttre. Det var frågan om de kristnas rätta

<sup>6</sup> Blinzler (n. 1), s. 34 f.

beteende i förhållande till varandra och i förhållande till utomstående. Vad beträffar inre angelägenheter, voro problem förknippade med församlingarnas liv särskilt viktiga för den äldsta kyrkan, såsom visas av Nya Testamentets brev. Vad beträffar yttre angelägenheter, uppstodo problem i samband med kyrkans missionsarbete, men även med anledning av motståndares angrepp, ibland vilka judarna ännu voro de mest betydande. I och för utbildning av kristna bröder, särskilt till ämbetsbärare och missionärer, var det för den skull värdefullt att erinra om vad Jesus hade gjort eller sagt, när han undervisade sina apostlar och när han diskuterade med sina motståndare. Eftersom kyrkans ämbetsbärare och missionärer på ett alldeles särskilt vis måste framträda såsom apostlarnas efterträdare, torde de med dessas utbildning sysselsätta äldre bröderna och lärarna ha varit särskilt intresserade för vad Jesus gjorde och sade, när han undervisade apostlarna. Och eftersom ämbetsbärarna och missionärerna samtidigt förväntades kunna vederlägga motståndare liknande de fariseiska judarna, voro Jesu diskussioner med fariseerna och andra ävenledes särskilt lärorika.

Det är nu påfallande, att reseberättelsens perikoper antingen gälla *undervisning* av apostlarna, uppfattade såsom de troendes ledare och såsom missionärer,<sup>7</sup> eller *diskussion* med motståndare. »Instruktion» och »diskussion» må därför betraktas såsom reseberättelsens huvudtemata. Närmare bestämt gäller det 1) instruktion av apostlarna, dels a) såsom de kristnas ledare och lärare, d. v. s. såsom ämbetslärare, dels b) såsom missionärer, samt 2) diskussion med kritiker och opponenter. Dessa motiv få antagas hava varit av intresse med hänsyn till kyrkans utbildning av sina ämbetsbärare och missionärer. Indirekt kan man sluta sig till att sådan utbildning har förekommit, även om det icke kan vara tal om några organiserade skolor. Apg. 2: 42, där apostlarnas undervisning omtalas, tyder på att de tolv verkade såsom lärare för urförsamlingen. Eftersom en apostel enligt Apg. 1: 21–22 skulle vara ett ögonvittne till Jesu jordeliv, får man tänka sig, att ett viktigt ämne för denna undervisning var Herrens gärningar och ut-sagor.<sup>8</sup> Apg. 13: 1 visar dessutom, att vissa högt ansedda personer verkade såsom lärare just i Antiokia, vilket var den äldsta kristna hednamissionens centrum. Dessa kunna lämpligen uppfattas såsom lärare ej blott för troende över huvud utan särskilt för blivande ämbetsbärare och missionärer; ty enligt vers 2 stå de bakom utsändandet av Barnabas och Saulus på dessas första missionsresa. Söker man efter den s. k. Sitz im Leben för traditionerna i reseberättelsen, kan man i

<sup>7</sup> Missionsmotivets betydelse i reseberättelsen har understrukits av E. Lohse, *Missionarisches Handeln Jesu nach dem Evangelium des Lukas*: Theol. Zeitschr. 10 (1954), s. 1–13.

<sup>8</sup> Detta betyder icke, att det rådde någon principiell skillnad mellan predikan och undervisning, mellan kerygma och didache. Jfr J. J. Vincent, *Didactic Kerygma in the Synoptic Gospels*: Scott. Journ. of Theol. 10 (1957), s. 262–273.

dessa personers lärarverksamhet finna en illustration därav. Det är endast fråga om en möjlighet, men det måste övervägas, om icke detta lärarkollegium i Antiokia utgör den praktiska bakgrunden för insamlandet av reseberättelsens traditioner. Lukas kan ock av olika skäl antagas ha haft att göra med Antiokia, visst icke enbart därför, att en av de i Apg. 13: 1 nämnda lärarna bär ett liknande namn, Lukius från Kyrene.

Vänder man sig nu till reseberättelsens inledning, befinner man sig i 9: 51 säga: »när tiden för hans upptagande var fullbordad». Det grekiska ordet för »upptagande», ἀνάληψις, bör säkerligen förbindas med den upphöjelse av Jesus, i vilken hans lidande resulterade. Men det kan ifrågasättas, huruvida Lukas icke samtidigt uppfattar detta ord såsom en motsvarighet till det hebreiska ordet *ma'alah*, »vallfärd», vilket användes i överskrifterna till Ps. 120—134 (i Septuaginta står det ἀναβαθμός). Om detta är fallet, är reseberättelsen framställd såsom en skildring av Herrens vallfärd upp mot Jerusalem och påsken, vilken på samma gång betyder hans upptagande till ett högre liv.

Efter detta preludium till reseberättelsen skildras Jesu inställning till samariterna i 9: 52—56. Denna episod har tydligen blivit meddelad på grund av sitt särskilda intresse för kyrkan i en situation, då inställningen till folk av samariternas typ diskuterades.<sup>9</sup> Särskilt för kyrkans missionärer, vilka hade att göra med samariter eller därmed jämförliga hedningar, var denna fråga av betydelse; i Apg. 8: 4—25 finner man ett belysande exempel därpå. Berättelsen synes ha blivit meddelad för sådana missionärens skull, varvid poängen består i varning för att förbanna dem, som icke taga emot Kristi budbärare.

Återstoden av nionde kapitlet, 9: 57—62, talar om vad Jesus svarade olika personer, som anmälde sig såsom lärjungar. Detta var av största intresse för kyrkans ämbetsbärare, som hade att tänka på att var och en, den där önskade bli medlem i kyrkan, måste uppgiva alla förbindelser med den gamla tidsålderns väsen. Således må denna perikop betraktas såsom ett stycke undervisning för ämbetsbärare.

I första hälften av kapitel 10 föreligger ett synnerligen belysande exempel på undervisning i reseberättelsen. Ty det är uppenbart, att utsändningen av de 70 — enligt några handskrifter 72 — lärjungarna såsom missionärer i 10: 1—12 har återberättats för deras skull, vilka skulle bli missionärer i kyrkans tjänst. Deras antal motsvarar på ett symboliskt sätt antalet av hela jordens folk, uppräknade i 1 Mos. 10, vilka i den hebreiska texten äro 70, i den grekiska 72. Detta måste ha ägt en alldeles speciell betydelse för de missionärer, vilka av kyrkan sändes ut till hednafolken. Antagandet, att dessa Herrens ord bevarades av evangeliets

<sup>9</sup> K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (1919), s. 267 f.

traditionsbärare i och för undervisning av missionärer i deras egen omgivning, torde var helt naturligt. Och om detta Jesu anförande jämföres med sin parallell i Matt. 10, finner man en påfallande skillnad: Lukas företräder hednamissionens intressen, medan Matteus låter Jesus anbefalla en israelsmission. Detta bekräftas genom att Lukas i 10: 13–16 lägger till Jesu verop över tre galileiska städer; dessa verop stå hos Matteus i helt annat sammanhang. Lukas har genom sitt tillägg angivit, att hednamissionen blev nödvändig på grund av olydnaden hos människorna i Jesu närmaste omgivning.

De 70 eller 72 lärjungarnas återvändande enligt 10: 17–20 är också avsett att vara lärorikt för kyrkans missionärer. Dessa skola göra underverk liksom de 70, men genom det anförda jesusordet varnas de för att vara högmodiga däröver.

I 10: 21–24 föreligger en ytterligare bekräftelse på det faktum, att de 70 lärjungarnas utsändande av traditionsbärarna betraktades såsom ett direkt föregripande av kyrkans mission. Jesus framställs här alldeles tydligt såsom den missionerande kyrkans Herre. Hans tacksägelse och saligprisning av lärjungarna ha säkerligen anförts med hänsyn till undervisningen av senare missionärer.

Därefter möta i 10: 25–37 två avsnitt, som gälla det andra av de här nämnda huvudtemata, nämligen diskussion med motståndare. Tillfrågad av en judisk lagklok angående betydelse av ordet »nästa», svarar Jesus med exempelberättelsen om den barmhärtige samariten. Poängen ligger däri, att det icke är prästen och leviten som fullfölja lagen utan samariten, som visar sig känna till att kärleken är lagens kärna. Således är denna berättelse en illustration av Jesu diskussion med judendomen, och såsom sådan är den av värde för kyrkans män, vilka med judiska motståndare hade att diskutera vägen till evigt liv.

I det återstående stycket av kap. 10 är undervisningens motiv åter företrätt, 10: 38–42. Systrarna Maria och Marta motsvara här på ett slående vis två funktioner hos kristna ämbetsbärare, vilka enligt Apg. 6 senare kommo att konkurrera med varandra, nämligen vad man må kalla »liturgi» och »diakoni».<sup>10</sup> I denna situation valde de tolv att syssla med liturgien och överlämnade diakonien åt de sju. Traditionsbärarna ha antagligen bringats att tänka på vad Jesus sade till Maria och Marta genom att en motsvarande debatt pågick i kyrkan angående värdet av liturgien i förhållande till diakonien. För att bidra till lösningen av detta problem var det värdefullt att erinra om Herrens förhållningssätt i en sådan typisk situation som besöket hos Maria och Marta. Här har man alltså ånyo att göra med ett stycke undervisning.

Det följande kapitlet, 11, fortsätter med liknande problem av betydelse för kyrkan. Först är det fråga om bön, 11: 1–4, sedan om härbärgering av en resande

<sup>10</sup> B. R., *Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier* (1951), s. 28–32.

vän, som tydligen är ett motstycke till en resande missionär, 11: 5–8, och slutligen om bönhörelse med särskild hänsyn till sådana, vilka söka härbärge, 11: 9–19 (»för den som klappar varder upplåtet»). Alla dessa ord riktas till apostlarna, som ha till uppgift att leda Kristi hjord och att gå ut i världen såsom evangeliets budbärare. De synas hava blivit citerade såsom anvisningar för senare kristna, vilka skulle leda församlingarna, bl. a. i bön, och verka såsom missionärer.

Inom andra hälften av kap. 11 uppträder åter motivet diskussion. Med ett par obetydliga undantag gäller hela avsnittet 11: 14–54 diskussion med fariseerna, som ha anklagat Jesus för att stå i förbindelse med Beelsebub.

Återstoden av reseberättelsen kan här icke studeras i detalj. Emellertid torde man kunna finna, att framställningen även i 12: 1–18: 14 är påfallande koncentrerad på sådana ämnen, som voro tillämpliga på den senare kyrkans instruktions- och diskussionsverksamhet.

I breda drag må genom följande schema angivas, hur *motiven* instruktion och diskussion *fördela sig* på hela reseberättelsen:

- Kapitel 10: första hälften *instruktion*  
 andra hälften *diskussion*  
 11: första hälften *instruktion* (inbegripet 10: 38–42, om Maria och Marta)  
 andra hälften *diskussion*  
 12: hela kapitlet *instruktion*  
 13: första hälften *instruktion*, sedan *diskussion*  
 andra hälften *instruktion*, sedan *diskussion*  
 14: första hälften *diskussion*  
 andra hälften *instruktion*  
 15: hela kapitlet *diskussion*  
 16: första hälften *instruktion*  
 andra hälften *diskussion*  
 17: hela kapitlet *instruktion*  
 18: 1–14: först *instruktion*  
 sedan *diskussion*.

Undantag finnas också, och kapitelindelningen överensstämmer icke alltid med sakinnehållet, men i stort sett kan man finna denna rytmiska växling emellan motiven instruktion och diskussion.

Märkas bör, att kapitlen 12 och 17 nästan uteslutande sysselsätta sig med instruktion. Deras innehåll motsvarar också undervisande Q-avsnitt i Matt., så att Luk. 12 motsvarar Matt. 10 och liknande exempel på undervisning, medan Luk. 17 med sina upplysningar angående kyrkotukt och eskatologi får jämföras med Matt. 18 och 24.

Det kan vidare anmärkas, att första hälften av Luk. 14 innehåller bordssamtal av Jesus. Även detta kan förknippas med förhållanden i kyrkan, ty enligt Apg.

20: 7 förekom det, att missionärer liksom Paulus samtalade med bröderna om trons problem vid gemensamma måltider.

En annan egendomlighet i samband med kapitel 14 är, att detta synes inleda en ny avdelning av reseberättelsen. Vad som berättas i kap. 13 och särskilt i verserna 31–33 visar, att Jesus står i begrepp att lämna Galileen,<sup>11</sup> och i de avslutande verserna 34–35 framställes han, som om han allaredan tänkte sig stå framför Jerusalem. Här befinnes evangelisten ha förgätit, att han redan i 9: 51 hade skildrat Jesu uppbrott från Galileen mot Jerusalem. Denna brist på överensstämmelse torde endast förklaras genom antagandet, att Lukas i sammanhanget har använt äldre traditioner.<sup>12</sup> Man får intrycket, att den s. k. reseberättelsen på ett tidigare stadium bestod av kapitlen 10–13, icke såsom en reseberättelse men såsom en skildring av Herrens sista gärningar och ord i Galileen. Sedan blev en ny samling av liknande traditioner tillfogad, vilken begynte med kap. 14 och sattes ihop med det föregående utan någon förbindelseled, i det att 14: 1 endast talar om att Jesus en gång gick in i en farisés hus. I denna andra del av den s. k. reseberättelsen föreligger ingen topografisk upplysning utom i 17: 11, där Jesus säges vara beredd att lämna Galileen och Samarien och begiva sig till Jerusalem. Så har Jesus icke heller i reseberättelsens andra del egentligen satt i gång sin vandring till Jerusalem.

Följaktligen synes Lukas ha infogat två traditionssamlingar i luckan mellan Jesu galileiska och judeiska verksamhetstid, nämligen 9: 51–13: 35 och 14: 1–18: 14. I och för sig skulle dessa belysa, huru Jesus instruerade sina lärjungar och diskuterade med sina motståndare, särskilt under den sista tiden i Galileen. Möjligtvis ha traditionerna utformats i Antiokia eller i ett liknande centrum för hednamission, där det var betydelsefullt att erinra om vad Herren hade gjort och sagt i situationer motsvarande dem, i vilka kristna ämbetsbärare och missionärer befunno sig. När dessa traditioner övertogs av Lukas, användes de av honom för att illustrera, vad Jesus hade gjort och sagt under den resa från Galileen till Judeen, med vilken man hade att räkna.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Schneider (n. 1), s. 215 f.

<sup>12</sup> Schneider (n. 1), s. 216, med hänsyn till den bristande överensstämmelsen mellan Luk. 9: 51 och 13: 31–33.

<sup>13</sup> C. F. Evans, *The Central Section of St. Luke's Gospel: Studies in the Gospels. Essays in Memory of R. H. Lightfoot* (1955), s. 37–53, vill påvisa en genomgående analogi mellan reseberättelsen i Luk. 9: 51–18: 14 och 5 Mos. Måhända föreligger också vissa allmänna överensstämmelser, vilka kunna bero på det didaktiska intresset. Dock finner man ingen påfallande anknytning till 5 Mos. och ingen större mängd citat därur, varför reseberättelsen i föreliggande gestalt knappast är tänkt såsom ett andra Deuteronomium. På sin höjd kunna de av Lukas övertagna traditionerna en gång ha företett en viss tendens att forma sig efter 5 Mos., en fråga som vi måste lämna öppen.

## 3.

Nu måste emellertid perspektivet även utvidgas. Om man jämför *reseberättelsens närmaste omgivning* i Luk., skall man upptäcka följande. Omedelbart före reseberättelsens början i kap. 9 och omedelbart efter dess slut i kap. 18 föreligga också utpräglad didaktiska avsnitt. Sålunda har reseberättelsen infogats bland traditioner, som *redan* hade en *didaktisk* prägel.

Detta bekräftas, om man kastar en blick på *parallellerna* i Matt. och Mark. Ty det finns paralleller i Matt. och Mark. både till vad som ligger omedelbart före och till vad som följer omedelbart efter reseberättelsen i Luk., och dessa äro likaså utpräglad *didaktiska* samt innehålla undervisning av apostlarna och diskussion med motståndare under tydligt hänsynstagande till de kristna församlingarnas behov. Å ena sidan gäller det kyrkotuktsavsnitten i Matt. 18 med paralleller i Matt. 9, å andra sidan samtalen om skilsmässa, om att taga sig an barn och om rikedom i Matt. 19 och Mark. 10. Dessa avsnitt äro på ett synnerligen karakteristiskt sätt ägnade att vara instruktiva för kyrkans ämbetsbärare. Därvid bör observeras, att det icke är den minsta skillnad mellan den första och den andra delen av dessa traditioner. Man erfar blott helt kort i Matt. 19: 1 och Mark. 10: 1, att Jesus passerade från Galileen till Judeen, men det följande är i verkligheten ingenting annat än en direkt fortsättning på de didaktiska avsnitten i Matt. 18 och Mark. 9. Redan i den evangelietradition, som företrädes av Matteus och Markus, förelåg alltså en serie didaktiska perikoper, som på något vis voro förbundna med Jesu övergång från Galileen till Judeen.

Härigenom visar det sig, att *Lukas* vid infogandet av reseberättelsens didaktiska material på denna punkt helt enkelt *utökade en samling didaktiska traditioner, som redan befann sig där*. Detta förklarar även, varför reseberättelsen icke slutar med någon anmärkning om att Jesus anländer till Judeen, motsvarande notiserna i Matt. 19: 1 och Mark. 10: 1. Endast i början av denna berättelse har Lukas riktat uppmärksamheten på att Jesus numera bör uppfattas såsom vandrande från Galileen till Jerusalem. Mot slutet av reseberättelsen låter han helt enkelt det didaktiska stoffet flöda vidare, så att det åter når strömmen av didaktiska traditioner i Matt. och Mark. och sedan utan minsta avbrott rinner parallellt med dessa ett stycke framåt.

## 4.

Med största kraft måste betonas, att denna genomgående kyrkliga och didaktiska uppfattning av de föreliggande traditionerna ingalunda talar emot möjligheten av dessas väsentliga *äkthet*. Att traditionerna antagas ha blivit utformade i kyrkans miljö och med hennes intressen för ögonen, betyder icke alls, att Herren



Jesus ej i verkligheten får tänkas ha handlat eller talat på motsvarande sätt. Det är korttänkt att nedvärdera traditionerna såsom »oäkta», därför att deras utformning tillskrives den senare församlingen. I stället bör man uppskatta, att intresset för kyrkans aktuella problematik ledde till att sådana traditioner om Jesus bevarades, som hade särskild betydelse för senare generationer av kristna.

Slutligen må här än en gång den frågan beröras, varför Lukas genom vissa antydningar framställde detta didaktiska material så, att det hela skulle verka såsom en resa. Det har redan fastställts, att han önskade utfylla luckan mellan Galileen och Judeen. Men var detta det enda skälet? Om man beaktar, att reseberättelsen innehåller så mycket traditioner ämnade att vara instruktiva för kristna *missionärer*, kan man fundera över om icke Kristus här är avsiktligt skildrad såsom stadd på vandring mot lidande<sup>14</sup> och förhärligande, eftersom en sådan vandring också är hans budbärares lott.

<sup>14</sup> Denna synpunkt har understrukits av Conzelmann (n. 1), s. 53, 171 f.

*Kyrkounionsproblemet i Sydindien*

Det är ett välkänt faktum, att den ekumeniska rörelsen av i dag framkallats av den kristna världsmisionens krav. De »unga kyrkornas» utveckling i Asien och Afrika har visat på kyrkans söndring som ett av de svåraste såren på Kristi kropp. Om missionsarbetet vill bli fruktbart, måste man mana till kristen enhet.<sup>1</sup> Säkert voro de överenskommelser, enligt vilka de olika kyrkorna sinsemellan delade upp de olika missionsområdena i den icke kristna världen, redan en början till sådana kristna enhetssträvanden. Dessa överenskommelser kunde dock inte föra längre än till ett samarbete de kristna kyrkorna emellan. Men missionens läge fordrade enligt många missionärens mening en enad kyrka. De förklarade, att kyrkans söndring var i hedningarnas ögon en skandal, som inte hade någonting att göra med korssets anstöt. Kyrkans söndring var ett hinder för missionens framgång. Man erinrar i detta sammanhang ofta om Frälsarens översteprästerliga förbön. Bönen om att de alla må vara ett, utmynnar i orden: »... för att världen skall tro» (Joh. 17, 21). Den kristna kyrkan bör alltså »för världens skull» enas och därmed en gång för alla avlägga sitt vittnesbörd genom gemensamt handlande.

När man sysslar med kyrkounionsproblemet i Sydindien, möter man gång på gång detta argument.<sup>2</sup> I detta sammanhang behöva vi inte tänka på huruvida den översteprästerliga förbönen antyder kyrkans organiserade och synbara enhet, om bönen över huvud taget får användas som argument för ett starkare missionsarbete, eller om det snarare är det enkla fastställandet av sättet, huru Kristi enhet med sitt folk frambringar som frukt »att världen tror». Missklang i förhållandet mellan de söndrade kyrkorna och kyrkans missionsuppgift är otvivelaktig. Denna tankegång har också sin betydelse just för kyrkornas läge i Sydindien. Kyrkounionsproblemet i Sydindien må uttryckas på följande sätt: Någon enad kyrka finns inte trots försöken till kyrkounion och trots bejakandet av det nyss nämnda argumentet.

<sup>1</sup> Betr. de unga kyrkorna och den ekumeniska rörelsen, se t. ex. K. S. Latourette, »Ecumenical Bearings of the Missionary Movement» i *A History of the Ecumenical Movement*, London, 1954, särskilt sid. 398—401.

<sup>2</sup> Bl. a. C. Bindselev, »That they all may be one» i *Lutherans and Church Union*, Madras, 1948, sid. 4; Arnhold H. Legg, »The visible Form of the Church's Unity» i *Unity in Faith and Love*, Madras, 1955, sid. 83; L. Newbiggin, *The Reunion of the Church*, London, 1948, sid. 12 ff. samt *The Constitution of the Church of South India*, Madras, 1953, sid 1 f.

De lutheraner, som äro verksamma i Sydindien, ha med stort allvar tagit itu med denna fråga. De ha alltsedan bildandet av den Sydindiska Kyrkan sökt efter en vidare union än den konfessionella. Därför skola vi i den följande framställningen särskilt uppehålla oss vid den roll den lutherska kyrkan spelat och vid hennes ställningstagande till det läge, som uppstod genom bildandet av Sydindiska Kyrkan.

#### BILDANDET AV DEN SYDINDISKA KYRKAN

Den sydindiska kyrkan konstituerades den 27 sept. 1947 i St. Georgskatedralen i Madras.<sup>3</sup> Öppningsgudstjänsten var slutet på nära 30-års unionsförhandlingar och början till en ny tid för tre tidigare skilda kyrkor. I en kyrka förenades mer än en million evangeliska kristna. Så blev för många den Sydindiska Kyrkan (CSI-Church of South India) något av ett ekumeniskt mönster. För andra var den t. o. m. en uppfordran till de söndrade kyrkorna. Man må ha skilda meningar om denna händelse. Likafullt har CSI blivit ett ekumeniskt problem. Den har blivit det i en värld av ändlösa kristna unionsförhandlingar, och alla framtida lösningar och unioner i Sydindien komma att taga hänsyn till detta faktum.

Till en början upplevde man en mängd förhandlingar, förhoppningar och besvikelser, vilkas historia omfattar tiden 1919–1947. Under denna tid förbereddes den union, som sedan vann gestalt i CSI.<sup>4</sup> Trettiofire präster från den anglikanska kyrkan och från Sydindiens Förenade Kyrkor<sup>5</sup> sammanträffade den första och andra maj 1919 i Tranquebar. I sorg över kyrkans söndring avgåvo de en förklaring, som sedan blev uppropet till enhet bland kyrkorna.<sup>6</sup> Bildandet av CSI går ytterst tillbaka till dessa mäns beslut. I sin förklaring, i vilken de hänvisa till det stora återuppbyggnadsarbetet efter det första världskriget och särskilt befatta sig med evangelisationsuppgiften i Indien, förordade de som medlemmar av två olika kyrkor en union, som skulle bevara de tre redan förefintliga elementen, näml. det kongregationalistiska, det presbyterianska och det biskopliga. Genom att övertaga det historiska episkopatet som ett faktum — utan att därvid binda sig vid någon som helst lärotolkning av detsamma — betrakta de

<sup>3</sup> Se härom »Inauguration of Church Union in South India», Madras, 1947.

<sup>4</sup> Bengt Sundkler, Church of South India, London, 1954, framställer CSI:s hela historia. Kortare uppsatser av S. C. Neill i Towards a United Church, London, 1947, sid. 75–148, och i Christian Partnership, London, 1952, sid. 93–121.

<sup>5</sup> Sydindiens förenade kyrkor (SIUC) bildades 1909 av presbyterianska och kongregationalistiska kyrkor. Se Sundkler, o. a. a. sid. 36–49.

<sup>6</sup> Den fullständiga texten återfinnes i Documents on Christian Unity 1920–24, utgiven av G. K. A. Bell, London, 1924.

som grund för unionen följande: 1. Den Heliga Skriften, 2. De apostoliska och nicénska trosbekännelserna samt 3. de båda sakramenten dop och nattvard. Denna förklaring har sin alldeles särskilda betydelse inte bara som ett historiskt dokument utan också som ett schema, som även till formen befinner sig i samklang med Lambeth Quadrilateral. Just därigenom har den blivit den grund, på vilken unionen slutligen kom till stånd. Det är rent av förvånansvärt att lägga märke till, hur i denna förklaring av år 1919 grunddragen för en union ha ganska nära beröring med den »Basis of Union», vilken ingick som »governing principles» i den författning, som CSI sedan antog.<sup>7</sup> Om utgångspunkten för och lösningen av unionssträvandena äro så lika, måste man fråga sig, vad man under de 28 mellanliggande åren egentligen har gjort och varför man över huvudtaget tvekade. Det är säkerligen farligt att alltför allmänt besvara dessa frågor. Men man kan likväl utan överdrift säga, att det faktum, att man gång på gång uppsköt frågan, sammanhänger med svårigheter, som uppträdde i samband med erkännandet av ämbetet.<sup>8</sup> Detta i sin tur var en typisk anglikansk svårighet, vilken ifrågasatte giltigheten av ämbetet inom en icke biskoplig tradition. Så gav Lambethkonferensen å ena sidan schemat för unionen, men å andra sidan förhindrade den just genom detta schema i nära 30 år förverkligandet av unionen. Kanske har metodisternas framträdande under denna tidsrymd spelat en viss roll, men något egentligt inflytande på förhandlingarnas gång har det inte haft.<sup>9</sup> 10 år efter sammanträffandet i Tranquebar utarbetades en unionsplan, i vilken kyrkorna togo ställning till de 33 prästernas manifest. Planen från 1929 innehöll samma riktlinjer för en union som 1919,<sup>10</sup> men det är först denna förhandlingsplan, som man kan betrakta som kyrkornas officiella ståndpunkt. Diskussionen om denna plan tog en lång tid i anspråk. Den ledde till ett flertal omarbetningar, av vilka den sjunde ägde rum 1941. Efter några förändringar blev denna sedan grunden till unionen och Sydindiska Kyrkans författning<sup>11</sup> och godkändes av de kyrkor, som deltagit i förhandlingarna. 1947 blev därmed den Sydindiska kyrkan en verklighet.

Under hela denna förhandlingsperiod att åstadkomma en kyrkounion i Sydindien förhöllo sig lutheranerna passiva. Betydde detta, att de inte ville följa kallelsen från Tranquebar, den lutherska missionens klassiska ort? I sammanträdet 1919 deltog några lutheraner. Det danska missionssällskapet var den

<sup>7</sup> Constitution, sid. 68 ff, jmf. sid. 1 ff.

<sup>8</sup> Sundkler, o. a. a. sid. 131–156.

<sup>9</sup> Basel-missionären A. Streckeisen underströk den reformatoriska teologins betydelse men förorsakade därmed inget uppskov. Se Sundkler, sid. 275–300.

<sup>10</sup> Jmf. Sundkler sid. 168–173.

<sup>11</sup> Scheme of Church Union in South India, 7:e reviderade uppl., Madras, 1949.

enda lutherska grupp, som uppmanade till deltagande i missionsförhandlingarna. Trots detta deltog dess företrädare av någon orsak aldrig i konferensen.<sup>12</sup> Vad låg till grund för denna utveckling? Säkerligen inte bristande intresse för kyrkans enhet i Sydindien. Paul Sandegren, en av de äldsta lutherska missionärerna, har hänvisat till att den ev.-luth. tamulkyrkan grundades samma år som manifestet i Tranquebar utkom.<sup>13</sup> Det förefaller, som om problemen med återuppbyggandet av kyrkan efter första världskriget ha stått i vägen för behandling av frågan om union mellan kyrkorna. Svårigheter uppstodo vid erkännandet av den lutherska utgångspunkten för ett samtal om kyrkunion. Kanske var villkoret för den kyrkliga enheten, näml. en överenskommelse i läran, alltför kärtv formulerat, som om det skulle förutsätta även ett antagande av de lutherska bekännelseskriterierna.<sup>14</sup> Ett samtal mellan anglikaner, presbyterianer och kongregationalister å ena sidan och lutheraner å den andra sidan hade säkert vid den tiden varit ganska fruktlöst. Få månader efter grundandet av CSI gjorde lutheranerna vissa försök att pröva möjligheterna till samtal med den nya kyrkan.<sup>15</sup>

Utan lutheranernas deltagande i unionsförhandlingarna i Sydindien blev emellertid också unionsmetoden, som CSI följde, betydligt annorlunda än den, som den lutherska kyrkan med utgångspunkt från sin förståelse av Skriften (se C. A. VII) i ett sådant fall skulle ha anbefallt. Ett sådant allmänt omdöme är berättigat redan på grund av vad som ovan sagts om utvecklingen mellan 1919–1947. Man kan lätt se, att de förberedande förhandlingarna och de teologiska debatterna i samband med dem i första hand rörde sig om kyrkoordningsfrågor, mindre om den gemensamma uppgiften att rent förkunna evangeliet. Just denna grundläggande fråga, vilken för den lutherska kyrkan var den första och avgörande frågan vid en kyrkunion, var inget problem för de övriga deltagarna i förhandlingarna. Det var en enkel lösning att förutsätta en tillräcklig enhet i läran. Därmed kunde man undgå dels ett uttömmande teologiskt samtal, dels försöket att ena den nya kyrkan med utgångspunkt från budskapet, vilken den genom gudomligt uppdrag skall bringa världen. Vi ifrågasätta inte sanningen i denna förutsättning för den kyrkliga enheten, såsom den finns i CSI. Men vi konstatera, att beviset icke förelåg *före* ingången av unionen. Det fanns vissa tecken, som pekade i denna riktning, då CSI efter avslutandet av unionen

<sup>12</sup> Sundkler, o. a. a. sid. 154; jmf. sid. 376, not 36.

<sup>13</sup> Lutherans, Baptists and the Church of South India, Madras, 1949, sid. 17.

<sup>14</sup> Heinrich Meyer, »Auf dem Wege zu Lutherischer Kircheneinheit in Indien» i Lutherisches Missionsjahrbuch 1951–52, sid. 119; Sigfrid Estborn, »Lutherische und Südindische Kirche» i Ökumenische Rundschau, 1956, sid. 13.

<sup>15</sup> Lutherans, Baptists and CSI, sid. 1.

tog upp samtal om lärofrågor med lutheranerna.<sup>16</sup> I själva verket avböjde man att beträda vägen till en union över en i förväg fastställd enhet i läran, emedan, som det hette, »man otvivelaktigt kan antaga, att överensstämmelse finns med hänsyn till det viktigaste i den kristna läran hos de ifrågakommande kyrkorna».<sup>17</sup> Genom att fastställa detta medgiver biskop Hollis visserligen möjligheten, att ett lutherskt deltagande i unionsförhandlingarna skulle medfört, att man undgått vissa svagheter, som förorsakades av att de deltagande kyrkorna icke hade påfallande teologiskt intresse.<sup>18</sup> Mot denna bakgrund kan man förstå biskop Newbigins, en av de ledande personerna inom CSI, när han talar om en »återförening av kyrkan», varvid han betraktar de förenade grupperna som »sanna delar av kyrkan».<sup>19</sup> Man bör dock peka på att en återförening – på det sätt som Newbigin framställer den – bara är möjlig mellan kyrkor, som en gång hört samman. När orsaken till deras söndring inte längre finns och enheten i predikandet av evangeliet kan förutsättas hos dem, då och först *då* är det någon mening med att hävda, att söndring är synd. I annat fall rör det sig inte om en »reunion» utan enbart om en »union». Bøjelserna att betrakta varje söndring inom olika kyrkliga organisationer som synd och i enlighet med detta mana dem till bättring saknar nödig klarhet. Om t. ex. en luthersk kyrka skulle förenas med en anglikansk eller metodistisk, vore detta ingalunda en »reunion», eftersom de aldrig tidigare befunnit sig i kyrkogemenskap med varandra och denna gemenskap aldrig kunnat upphävas. Å andra sidan skulle man kunna beteckna ett sammanförande av anglikanska och metodistiska kyrkor helt och hållet som en »reunion» till en tidigare existerande gemenskap i en synbar kyrka. Den lutherska kyrkan skulle i varje fall alltid utgå från att en consensus de doctrina evangelii alltid måste föregå en union eller en reunion och att denna consensus inte får förutsättas eller alls ifrågasättas som den egentliga vägen till enhet.<sup>20</sup>

Vid bildandet av CSI tycks man ha behandlat läroöverensstämmelsen som ett för unionen icke väsentligt element men i gengäld så mycket mer tagit hänsyn till de olika traditionerna i kyrkans liv. Det kunde inte vara fråga om ett införlivande, vilket skulle utpeka en av de förenade kyrkorna som den enda sanna. Det fanns heller ingen sympati för metoden att genom subtraktion av vissa dogmatiska element komma till en enhet. Så återstod då ingen annan möjlighet än

<sup>16</sup> För att man skall få en mer korrekt uppfattning om CSI, bör man ta större hänsyn till utvecklingen *efter* grundandet av den än Carl F. Wislöff gjort i »Der südindische Weg zur Kircheneinheit» i Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, 1956, sid. 137–143.

<sup>17</sup> A. M. Hollis, »The Method of Unity with Special Reference to the Reaching of Doctrinal Agreement», i The South India Churchman, 1955, sid. 5.

<sup>18</sup> *Ibid.* sid. 4.

<sup>19</sup> Newbigin, o. a. a. sid. 105.

<sup>20</sup> Wislöff, o. a. a. sid. 138.

att acceptera kyrkorna sådana som de voro och därvid förutsätta en icke definierad läroöverensstämmelse, som fick sitt enda uttryck i bekännelsen av den Heliga Treenigheten.<sup>21</sup>

Om man inte allvarligt övervägde överensstämmelsen i läran,<sup>22</sup> uppstår frågan, vilken metod man egentligen följde. Vi ha redan på annat ställe antytt, att betingelserna för Lambeth Quadrilateral och för förklaringen i Tranquebar, vilken var början till unionen, också hade avgörande betydelse för grundvalen till unionen inom CSI. Men i stället för att närmare pröva dessa förslags fyra punkter är man frestad att skissera unionsmetoden inom CSI genom att framhäva två faktorer. Den ena framgår av själva existensen av CSI; det rör sig om *sammanväxandets process*. Den andra är det *historiska episkopatet*.

#### SAMMANVÄXANDETS PROCESS

Den Sydindiska Kyrkan erkänner, att »unionsakten har inlett en process av sammanväxande till ett gemensamt liv och ett fortskridande mot fullständig andlig enhet».<sup>23</sup> I dokumenten över CSI uttalas gång på gång denna övertygelse i de mest olika vändningar. CSI betraktar sig inte som en kyrka, som redan i varje avseende skulle vara fullkomlig. Ett av de mest sympatiska dragen hos CSI är just medvetandet om att inte vara en »statisk» kyrka, som redan skulle ha inrättat sig i världen, utan en kyrka, som helt medvetet litar på den Helige Andes ledning. Hennes öppenhet att mottaga den Helige Andes gåvor och därtill också sådana, som kunna vara skänkta åt andra kyrkor, ger henne något av karaktären av en *ecclesia in via*.<sup>24</sup> »Slutet, som är en början» är en träffande överskrift till redogörelsen för CSI:s grundande.<sup>25</sup>

Man är böjd att se hela den Sydindiska Kyrkans liv under denna rubrik. Genom att konstatera detta förstår man betänkligheterna med hänsyn till en läroöverensstämmelse. CSI ville tydligen inte i förväg fatta sådana beslut i frågor om läran, vilka borde kunna fattas av de tidigare skilda men nu förenade kyrkorna. Hennes ofullkomlighet och hennes väntan på den Helige Andes ledning kan också gälla kyrkoläran, vilken just därför inte kan vara någon enande faktor. Överenskommelsen med hänsyn till den Heliga Skriften, som »innehåller

<sup>21</sup> Constitution, sid. 5.

<sup>22</sup> Hollis, o. a. a. sid. 4. »... there was never from the first attempt to reach complete doctrinal agreement as a preliminary to union. There is, I believe, a justification for this, but it was worked out *ex post facto*, not consciously reasoned about at the beginning».

<sup>23</sup> Constitution, sid. 12.

<sup>24</sup> Marcus Ward, *The Pilgrim Church. An account of the first Five Years of the Church of South India*, London, 1953.

<sup>25</sup> Sundkler, o. a. a. sid. 339; jmf. »Inauguration», sid. 6 och 29.

allt, som är nödvändigt för frälsningen, och som utgör den högsta och avgörande måttstocken för tron», tycks därför vara mera en formalprincip liksom överenskommelsen att erkänna Apostolicum och Nicénum.<sup>26</sup> På liknande sätt omskrives bara i allmänna uttryck uppfattningarna om dop och nattvard. Avsnittet om dop tar t. ex. inte ställning till frågan om barndop eller vuxendop. I avsnittet om nattvarden definieras inte heller Kristi närvaro i den heliga måltiden. Tolkningsmöjligheterna äro i båda fallen många, och svårigheterna härvidlag visade sig ganska snart i samtalen med baptisterna.<sup>27</sup> I avseende på trosbekännelserna betonar man också tolkningsfriheten.<sup>28</sup> Härvid uppstår frågan, om tolkningsmöjligheterna över huvud taget äro begränsade fränsett heresin om förnekandet av Treenigheten.<sup>29</sup> I sammanhang med detta är trosbekännelsernas auktoritet förvisso den punkt, där CSI måste taga ställning inte bara på grund av intresse för samtal med lutheranerna utan lika mycket för sin egen skull. Man kan vara tveksam om huruvida CSI utan påtryckningar utifrån — t. ex. samtal med andra kyrkor eller uppkomsten av heresi inom de egna leden — kommer att vara villig att sätta vissa gränser för tolkningen av evangeliet. Icke desto mindre kräver lydningen mot den Helige Ande, att sådana gränser dragas. Sålunda begränsas unionssträvandena inte bara mot den icke kristna världen utan även mot de s. k. kristna samfundet.

CSI är medvetet grundad på övertagandet av en kombination av olika element i universalkyrkans liv, närmare bestämt de presbyterianska, kongregationalistiska och episkopala elementen. Därigenom manifesteras »mångsidigheten» (comprehensiveness).<sup>30</sup> Naturligtvis är man intresserad av att få veta, vad kombinationen av dessa olika element verkligen betyder för den förenade kyrkan. Det verkar, som om bemödandena skulle inrikta sig mera på kyrkoförfattningen än på läran. Genom att ge tillbörlig uppmärksamhet åt var och en av de tre kyrkorna försökte man förena principerna för de tre traditionernas kyrkoordningar. Därför har CSI med rätta blivit pionjären för kyrkounion mellan episkopala och icke episkopala kyrkor. Under förhandlingarna för CSI brottades man med frågan, huru de olika kyrkoordningarna skulle kunna bringas i överensstämmelse med varandra. När man slutligen fann en möjlighet att lösa dessa

<sup>26</sup> Constitution, sid. 4 f.

<sup>27</sup> Lutherans, Baptists and CSI, sid. 23 f.

<sup>28</sup> Constitution, sid. 72, not I; G. T. S. Garret, *The Liturgy of the Church of South India*, Madras, 1955, sid. 50 f.

<sup>29</sup> Ward, o. a. a. sid. 66. CSI:s teologer ha i sina kommentarer till *Doctrinal Statement of the Federation of the Ev. Lutheran Churches* fastställt: »... fidelity to the revelation in Scripture would preclude union with any church which could not accept the truths witnessed to in the Nicene Creed».

<sup>30</sup> Constitution, sid. 2.



organisationsfrågor, blev unionen en verklighet. »Vår metod», förklarade biskop Hollis, »har varit att uppnå tillräcklig överensstämmelse beträffande organisationen av den unierade kyrkan, så att livet i enhet skulle kunna begynna».<sup>31</sup> Han hänvisar också till den avlidne biskopen av Canterbury, Dr. Temple, som talat om »union som ett medel till enhet». Detta tycks ha varit unionsmetoden i CSI. På antagandet att nödvändig enhet i läran redan existerade utarbetade man en organisatorisk enhet som stomme till den enhet, som skulle växa fram genom gemensamt bemödande. Om något kan anses vara beslutat inom CSI, så är det kombinationen av de tre principerna för kyrkoordningen.

I CSI:s författning finns en särskild garanti för dessa olika traditioner, näml. den s. k. Pledge (förpliktelsen). Den formulerades i avsikt att gynna sammanväxandets process och lyder som följer: »CSI förpliktar sig att alltid vaka över att samvetsfriheten icke undertryckes vare sig av kyrkliga myndigheter eller majoritetspartier; den skall heller inte i någon av sina administrativa åtgärder medvetet åsidosätta de sedan länge existerande traditionerna hos någon av de kyrkor, ur vilka den har bildats. Varken gudstjänstformer eller ritual, ej heller ett prästerligt ämbete, vilket en församling inte varit van vid eller mot vilket den av samvetsskäl har invändningar att göra, skola påtvingas den; i dessa frågor skola — varken allmänt eller i särskilda fall — inga sådana åtgärder företagas, som skulle sära de direkt berörda personernas samvetsövertygelse, hindra utvecklingen till full enhet inom CSI eller hota utvecklingen mot union med andra kyrkor».<sup>32</sup> »Pledge» hänvisar till »traditioner hos någon av de kyrkor, ur vilka den har bildats» och nämner som exempel gudstjänstformer, ritual och ämbete, vilka den har att taga hänsyn till. Den nämner inte dogmerna. Då emellertid ämbetet omnämnes och inte får tolkas rent tekniskt, bör omnämmandet av det dock betraktas som en försäkran av CSI att tolerera läroämbeten, som förkunna evangeliet i olika tolkningar. Denna slutsats kan man också dra av garantin, att varje trosform eller bekännelse, som tidigare brukats i de nu samgående kyrkorna, skulle kunna brukas även efter ingåendet av unionen.<sup>33</sup>

Bengt Sundkler kallar »förpliktelsen» för »the characteristically South Indian union device».<sup>34</sup> Man har rätt att tyda förpliktelsen från de speciella förutsättningarna i CSI, som betraktar de kyrkor, som skola ingå i union, som »delar av den sanna kyrkan». I detta fall tycks emellertid förpliktelsen vara nästan konstlad i sin försäkran »att inte tillåta att samvetsfriheten undertryckes». Man har också all anledning att betrakta förpliktelsen som en kyrkopolitisk garanti

<sup>31</sup> Hollis, o. a. a. sid. 7.

<sup>32</sup> Constitution, sid. 12; jmf. »The Interpretation of the Pledge from 1934», ibd. sid 89.

<sup>33</sup> Jmf. Constitution, sid. 72, not III.

<sup>34</sup> Sundkler, o. a. a. sid. 257.

i avsikt att övertyga de inför unionen tveksamma.<sup>35</sup> Icke desto mindre bör man nämna ytterligare en mycket viktig faktor, näml. opinionen bland de indiska kristna, som deltog i unionsdebatten.

De som skrivit CSI:s historia, berätta, att indierna voro ganska otåliga inför den långsamma utvecklingen mot unionen. Med hänsyn till den icke-kristna världen och kyrkans uppgifter där skulle de ha föredragit en omedelbar union. Indierna voro inte särskilt angelägna om att diskutera organisations- eller lärofrågor. Det indiska bidraget till unionsförhandlingarna var säkerligen gott, ehuru trycket från indiernas sida, särskilt trycket utifrån, tydligt kan märkas. Som förklaring kan här nämnas det hinduiska arvet av tolerans. För hinduismen innebär detta en sammansmältning av världsreligionerna, i det att man likställer Buddha, Mohammed, Konfucius och Kristus utan att därvid märka någon konflikt dem emellan. Den kristna religionens anspråk, att endast Kristus är världens Frälsare, reser sig hinduen emot.<sup>36</sup> Tolerans är ett slagord för hinduen. Den kristne indiern står säkert under inflytande av denna gamla indiska tradition. Fastän han avgränsar sig mycket definitivt mot den icke kristna världen, så manar han till tolerans inför olikheterna inom kristendomen. Redan de 33 prästernas manifest år 1919 innehåller ett avsnitt, som betvivlar betydelsen av den västerländska splittringen i den indiska situationen. Detta argument har aldrig upphört att spela en viss roll vid förhandlingarna om enhet.<sup>37</sup> Biskop Neill menar, att detta beror på bristande förståelse för historiens verklighet. Säkert behövs historisk kunskap för att man skall kunna förstå splittringen inom kristendomen. Med en sådan kunskap skulle man emellertid också förstå, att splittring inte är någon västerländsk specialitet utan likaväl hör till den tidigaste utvecklingen hos kyrkan i Österlandet. Bristen på historisk uppfostran har som resultat en bristande kritisk inställning, vilken måhända är den främsta orsaken till den indiska toleransen av helt olika och sinsemellan motstridande kristna traditioner inom en unierad kyrka. Påståendet, att Pledge är ett uttryck för denna indiska tolerans, vore en överdrift. Jämte andra motiv spelar dock denna faktor en betydande roll, då man vill förklara meningen med Pledge.

<sup>35</sup> *Ibd.* sid. 160 f., 257 ff.

<sup>36</sup> *Christianity and the Asian Revolution*, utgiven av Rajah B. Manikam, Madras, 1955, sid. 123 ff.

<sup>37</sup> Intressanta yttranden från den indiska opinionen angående kyrkounionsproblemet återgivas av Sundkler, o. a. a. sid. 204 ff. samt av Neill, *Towards a United Church*, sid 89 f. En kritik av den indiska toleransen gives av S. W. Savarimuthu, »The Relevance of Luther to the Indian Church» i *Lutherans and Church Union*, sid. 47 ff.

## DET HISTORISKA EPISKOPATET

Det historiska episkopatet blev den andra faktorn i unionsmetoden. Vid grundandet av CSI vigde tre biskopar i den anglikanska kyrkan de nya biskoparna i CSI, sedan de själva erkänts som biskopar i den nya unionskyrkan. Författningen fastställer följande grundsats: »CSI godkänner och vill behålla det historiska episkopatet i en konstitutionell form».<sup>38</sup> Tillägget »i en konstitutionell form» ställer genast frågan, vad som menas med historiskt episkopat. Den korrekta tolkningen tycks vara, att CSI erkänner, att fornkyrkan utvecklat episkopatet för att tillsätta Guds Ords tjänare och kyrkans ledning. Detta episkopat tycks vara historiskt i den meningen, att det hör till fornkyrkans historia. En av de kyrkor, som skola ingå i unionen, näml. den anglikanska kyrkan, har bevarat kontinuiteten i det historiska episkopatet. Sålunda blev det episkopala elementet, vilket erkänts som skriftligt, antaget som den konstitutionella grunden till den nya kyrkan. Detta var den anglikanska kyrkans bidrag till unionen. Det må åter vara korrekt att karakterisera detta antagande som ett rent tekniskt sådant, ty det hade inga som helst dogmatiska konsekvenser för CSI. En sådan förpliktelse förnekas expressis verbis av samma författning. Det historiska episkopatets blotta faktum anses tillräckligt; tolkningen av det lämnas öppen. Den nödvändiga kvalifikationen för ämbetet är ett faktum men inte tolkningen av den episkopala ordinationen. »Genom att vidtaga dessa åtgärder för biskoplig ordination och vigning förklarar CSI sin intention och sitt beslut att på detta sätt trygga ämbetets enhetlighet. Detta innebär inte något bedömande av giltigheten eller regelmässigheten inom någon annan ämbetsform. Det faktum, att andra kyrkor inte ha biskoplig ordination, skall inte vara något hinder för CSI att upprätthålla förbindelser och gemenskap med dem».<sup>39</sup>

En motsägelse tycks föreligga i beslutet om det historiska episkopatets roll. Å ena sidan ifrågasätter CSI inte ordningen eller giltigheten av ämbetet i andra kyrkor utan biskoplig ordination. Å andra sidan vidtager man i CSI vissa åtgärder för att säkra »ämbetets enhetlighet» just på grundval av det historiska episkopatet.

Man måste göra följande anmärkning: antingen hävdar man ärligt giltigheten av andra ämbeten, och i så fall är det meningslöst att tala om »ett enhetliggörande av ämbetet inom CSI», eller accepterar man nödvändigheten av ämbetets enhetlighet i denna form, men i så fall ifrågasätter man helt enkelt giltigheten av andra ämbeten. Hur kan man acceptera gemenskap med andra kyrkor,

<sup>38</sup> Constitution, sid. 9.

<sup>39</sup> Ibid. sid. 10 f.

om man har den övertygelsen, att deras ämbeten ej äro enhetliga? Är det möjligt att tillämpa andra normer för ett enhetligt ämbete inom en kyrka än normerna för ett enhetligt ämbete i relation till en annan kyrka? Vi ställa denna fråga, eftersom det rör sig om premisserna till CSI:s förklaring om ämbetet. I detta sammanhang formuleras premisserna för ett enhetligt ämbete med utgångspunkt från övertagandet av det historiska episkopatet. I bibliskt sammanhang betyder ett enhetligt ämbete, att det endast finns en tjänst, näml. Ordets (*ministerium verbi divini*). I det fallet garanteras ämbetets enhetlighet genom den ende Herrens befallning att förkunna evangeliet. I sammanhang med CSI:s konstitution betyder ämbetets enhetlighet ämbetsbärarens kvalifikationer. Den skriftenliga karaktären hos ämbetet framträder inte på något ställe i CSI:s författning. Detta är tydligen en följd av den anglikanska konceptionen, som behärskat samtalen om ämbetet. Motsägelsen i CSI:s författning beror på övertagandet av de anglikanska förutsättningarna. De »icke-episkopala» tycks ha varit nöjda med de »episkopala» försäkran att inte ifrågasätta deras ämbete. De »episkopala» voro å andra sidan tillfredsställda med avsikten att göra ämbetet »enhetligt» genom episkopal ordination.

En sådan utveckling förutses också under den 30-årsperiod, under vilken ämbetet inom CSI skall bli episkopalt helt och hållet.<sup>40</sup> Tyvärr syftar inte bestämmelsen om 30-årsperioden till någon förändring till förmån för den bibliska uppfattningen. Efter denna frist kommer det till kyrkan hänskjutna avgörandet att gälla sättet, huru präster, som komma från icke-episkopala traditioner, skola mottagas för arbete inom CSI. Man betvivlar i enlighet med försäkringarna i författningen inte giltigheten eller regelmässigheten i deras ämbeten, men deras tjänst i CSI skulle då dock kunna förutsätta en ny episkopal ordination, eftersom CSI vid den tiden kommer att ha ett episkopalt vigt prästerskap.

Beslutet efter denna 30-årsperiod kan naturligtvis inte förutsägas. Utvecklingen inom CSI har emellertid visat, att resultatet blivit en stor uppskattning av episkopatet, vilket i sin tur stärkt dettas ställning. M. Ward bekräftar i sin rapport över de första fem åren i den förenade kyrkan, att »valet av biskoplig ledning i kyrkan visat sig vara det rätta».<sup>41</sup> En indisk representant för CSI har uttryckt förhoppningen, att den biskopliga ordinationen, införd i CSI såsom ett återupplivande av episkopatet från det andra århundradet, skulle bliva en uppfordran till hela den splittrade kristenheten.<sup>42</sup> Till denna uppskattning av episko-

<sup>40</sup> Förslaget om en 30-årsperiod är ursprungligen anglikanskt och går intressant nog tillbaka till år 1919. Se Sundkler, sid. 161 f.

<sup>41</sup> Ward, o. a. a. sid. 73.

<sup>42</sup> David Chellappa, »The Challenge of the Church of South India» i *The Indian Journal of Theology*, 1952, sid. 6.

patet har säkerligen de nuvarande biskoparnas personlighet bidragit. En nyligen avgiven deklARATION av CSI:s representanter inom den gemensamma teologiska kommissionen har visat på »de skäl, vilka gör det föga troligt, att vi komma att uppgiva det historiska episkopatet».<sup>43</sup>

Efter presentationen av dessa utmärkande drag hos kyrkan i Sydindien kan en fråga nu ställas och även lättare besvaras och förstås.

#### ÄR CSI MANIFESTATIONEN AV KYRKANS ENHET?

Det råder inget tvivel om att CSI genom att förena de tre olika, tidigare skilda kyrkorna önskar giva kyrkans enhet ett synligt uttryck. Frågan är bara, huruvida denna avsikt skulle kunna bli verklighet genom unionsmetoden, vilken man använt som grund vid bildandet av den union, som CSI utgör.

Vi ha sett flera yttranden, vilka förutsätta en inre enhet mellan de grupper, som bildade kyrkounionen, även om denna enhet aldrig blivit definierad. Huruvida en sådan inre enhet kan vara sann eller inte ligger utanför ramen av denna studie. Andligt liv kan säkerligen ej mätas enbart genom teologisk analys. I stället skulle vi vilja formulera frågan på följande sätt: Manifesterar CSI såsom den visar sig i sin författning och teologi något mer än en organisatorisk enhet?

Vid besvarandet av dessa frågor bör man peka på följande omständigheter:

1. CSI har formellt antagit den Heliga Skrift och de två gammalkyrkliga trosbekännelserna. Likväl består en viss frihet i tolkningen, vilket visar, att CSI inte kräver fullständig överensstämmelse i lärofrågor.

2. CSI har i sin författning lovat att göra allt som står i dess makt för att uppnå interkommunion. Likväl lämnar Pledge möjligheten öppen att avböja interkommunion mellan församlingar i samma kyrka. Säkerligen har grundläggningssakten förordnat biskoparna och prästerna i alla församlingar av den unierade kyrkan. I en tilläggsförklaring till Pledge hävdas denna rätt ytterligare. Församlingens *veto* skulle emellertid i praktiken kunna hindra genomförandet av interkommunion.

3. Vid grundandet av CSI blevo alla prästämbeten i den unierade kyrkan på liknande sätt erkända för tjänst genom Ord och sakrament i alla församlingar i den nya kyrkan. Likväl förutser författningen »enhetliggörandet av ämbetet» och antyder därmed, att trots ömsesidigt utsändande av präster så erkännes inte ämbetet i CSI helt, förrän biskoplig ordination nått varje präst.

Är CSI med sin odefinierade lära, med möjligheten av ett delat nattvardsbord och ett ämbete, som inte helt erkännes, manifestationen av kyrkans enhet? Även

<sup>43</sup> Minutes of the CSI-Lutheran Joint Theological Commission meeting, 1956, sid. 8.

de, som försvara unionsplanen i CSI, skulle själva erkänna, att denna enhet ännu inte uppnåtts. I stället peka de på den splittrade universalkyrkan och på att den författning, som en sådan kyrka nödvändigtvis upprättar, konsekvent måste bli ologisk.<sup>44</sup> Men (och detta men måste i denna framställning starkt betonas) CSI är också en kyrka, som skulle kunna visa den splittrade kristenheten möjligheten till en gemensam insats vid förkunnandet av evangeliet, i interkommunionsfrågan och frågan om kyrkoordningen. En objektiv iakttagare av denna ordning och livet i kyrkan kan omöjligen förneka detta. Inte heller kan man förneka, att CSI är ett trons vågspel att åstadkomma enhet och manifesteras den mitt i en söndrad kristenhet.

Denna kritiska analys kunde även framkasta frågan, huruvida CSI över huvud taget är en kyrka? Skulle det inte vara lämpligare att i stället tala om ett förbund av kyrkor på väg att etablera enhet? Föregriper i själva verket inte namnet Sydindiska Kyrkan en verklighet, som skall komma? Somliga må förneka den rätten till namnet kyrka i sådant sammanhang. CSI valde emellertid frimodigt namnet kyrka och har därmed skapat »the fact of the Church of South India» (Sundkler). Den på så sätt skapade kyrkounionen var helt olik tidigare kända unionsformer. Följaktligen har den också blivit ett ekumeniskt faktum av stor betydelse. Den framställes som en kyrka, som »har utvecklingstanken i själva författningen. . . Sydindiska Kyrkan bekänner, att den ännu inte är kyrka i den mening, som ordet kyrka bör ha. Den bekänner, att den är på väg mot detta, och den hävdar, att den är på rätt väg, men den gör inte anspråk på att vara vid målet».<sup>45</sup>

#### CSI MÖTER LUTHERANERNA

Den lutherska kyrkan var den första att taga ställning till det faktum, att CSI bildats. I december 1947 beslöt de evangelisk lutherska kyrkornas förbund (Federation of the Evangelical Lutheran Churches – FELC) i Indien, att en kommitté för ekumeniska förbindelser skulle »studera de nuvarande ekumeniska problemen i Indien» och »om det blir nödvändigt, representera förbundet (FELC) vid förberedande meningsutbyten med den Sydindiska Kyrkan».<sup>46</sup> CSI vidtog åtgärder i samma riktning och skickade ut inbjudningar till andra kyrkor i Sydindien.

<sup>44</sup> Newbigin, o. a. a. sid. 21; Legg, o. a. a. sid. 102.

<sup>45</sup> A. M. Hollis i *The Nature of the Church*, utgiven av R. Newton Flew, London, 1952, sid. 221.

<sup>46</sup> *Lutherans, Baptists and CSI*, sid. 1.

## EN FÖRENAD EVANGELISK LUTHERSK KYRKA I INDIEN?

FELCI grundades 1926 i stället för den allindiska lutherska konferensen, vilken syftade till samarbete mellan de lutherska kyrkornas missionssällskap i Indien. FELCI nämner som sitt mål bl. a. »avsikten att sammanföra lutherna i Indien i en förenad evangelisk luthersk kyrka».<sup>47</sup> Hade man någon framgång mellan åren 1926 och 1947? Man försökte inte omedelbart organisera en förenad kyrka. Den största händelsen före andra världskriget var »Book of Worship of The Lutheran Churches in India»<sup>48</sup>, vilken antogs av FELCI och användes vid dess möten. Här förelåg ett försök till enhet i gudstjänstformen. Efter andra världskriget framlades inför förbundet och genom det inför medlemskyrkorna ett förslag till en författning för den Förenade Lutherska Kyrkan. Under arbetet med författningen fastställde de lutherska kyrkorna snart, att enhet endast kunde manifesteras på basis av kyrkans gemensamma bekännelse. Helt naturligt vände sig de lutherska kyrkorna i detta fall till sina bekännelse-skrifter för att finna ett uttryck för sin gemensamma tro. I kyrkoförfattningarna för indiska lutherska kyrkor hänvisar man primärt till den Heliga Skrift och de ekumeniska trosbekännelserna, till vilka även den athanasianska räknas (den omnämnes inte av CSI), sekundärt till bekännelseskrifterna som lärogrund för kyrkan.<sup>49</sup>

Under sökandet efter enhet fanns likväl bland indierna den starka känslan, att Västerlandets bekännelseskrifter endast skulle kunna vara sanna uttryck för den indiska kyrkans tro, om indierna själva skulle kunna ge uttryck för sin tro i egna teologiska termer och för sin egen teologiska situation, alldeles särskilt i sitt förhållande till den icke-kristna världen. Resultatet av dessa överläggningar blev »Doctrinal Statement Presenting the Confessional Basis of the Federation of Evangelical Lutheran Churches in India».<sup>50</sup> Första upplagan utkom 1949. Sedan medlemskyrkorna omsorgsfullt studerat läroförklaringen, antogs den i sin slutgiltiga form 1951 av den vart tredje år återkommande konferensen för FELC.

Frånsett syftet att giva uttryck för den lutherska kyrkans gemensamma tro föreslog man också, att läroförklaringen skulle bli basis för teologisk diskussion med CSI. På detta sätt blev den såväl ett enhetsdokument vid bildandet av den

<sup>47</sup> The Federation of Evangelical Lutheran Churches in India, Madras, 1952, sid. 1. FELCI:s historia tecknas av Swavelly i The Lutheran Enterprise in India, Madras, 1952, sid. 243 ff.

<sup>48</sup> Guntur, 1936.

<sup>49</sup> Detta är också grunden för medlemskap i FELCI.

<sup>50</sup> Den tyska översättningen, som ingår i Heinrich Meyers Bekenntnisbindung und Bekenntnisbildung in jungen Kirchen, Gütersloh, 1953, sid. 41–73, har intressanta anmärkningar, som förklara innebörden i Doctrinal Statement i den indiska situationen.

förenade ev. luth. kyrkan i Indien som en utgångspunkt för skapande av en vidare enhet, vilken lutheranerna redan från början varit inställda på. En detaljerad teologisk analys av detta dokument kan inte ske här. I sammanhang med problemet om kyrkounion i Sydindien måste vi rikta vår uppmärksamhet på frågan, hur denna läroförklaring, som framställer de indiska lutheranernas gemensamma bekännelse, ser kyrkans enhet. Vid utarbetandet av en särskild bekännelse för Indien understryker läroförklaringen sin »fullständiga överensstämmelse med våra lutherska fäder» (sid. 5). Men förklaringen har utarbetats i den övertygelsen, att endast en bekännelse, som vuxit fram och formulerats i dagens speciella situation, tillfredsställande skulle manifesteras kyrkans enhet. »Erkännandet av bekännelseskrifterna som en i trogen lydnad framställd utläggning av den gudomliga sanningen befriar oss inte från förpliktelsen att leda och vaka över kyrkan i vårt land och i vår tid genom en lika trogen framställning av sanningen i den Heliga Skrift» (ibd.). I paragrafen om »Kyrkan» pekar läroförklaringen på nödvändigheten att manifesteras enheten i Kristus genom en »sinnets enhet beträffande de grundläggande lärorerna, vilka äro evangeliets väsen och klart framställas i Guds Ord . . .» (sid. 22). I samma artikel finns en hel lista på sådana grundläggande läror.

Trots denna gemensamma bekännelsegrund, som antagits av de lutherska kyrkorna i Indien, har den förenade ev. luth. kyrkan ännu inte blivit verklighet. Betyder detta, att någonting saknas, för att man skall kunna uttrycka enheten i Kristus? Om en sådan fråga ställes till indierna, skulle de förklara, att saknaden av en enad luthersk kyrka inte har någon särskild betydelse i gemenskapen och umgänget med de lutherska kyrkorna. Man måste tänka på Indien som en kontinent med många olika språk och ofantligt stora avstånd. En central kyrkoorganisation för hela landet skulle snarare hindra än befrämja förvaltningen. De lutherska kyrkorna i Indien arbeta i olika delar av landet utan att inkräkta på varandras områden. Detta betyder, att en central organisation för de lutherska kyrkorna inte är någon trängande nödvändighet. Därför tycks det vara förklarligt, att man kan räkna med större framsteg och löften för enhetssträvandena mellan de lutherska kyrkorna i Sydindien och CSI än mellan de lutherska kyrkorna i hela Indien från tamilkyrkan i söder till Gossnerkyrkan i norr.

Framgången med att organisera enhet mellan lutheranerna i Indien är så ringa, att man frågar sig, om organisatorisk enhet någonsin kommer att bli verklighet. Men enligt de lutherska bekännelseskrifterna (även enligt den indiska läroförklaringen) äro de faktorer, vilka hindra en organisatorisk enhet, ingalunda viktiga för att man skall kunna manifesteras kyrkans sanna enhet. Lutheranerna i Indien av i dag ha kommit fram till en gemensam bekännelsegrund; de ha aldrig ifrågasatt gemenskapen vid Herrens bord eller ämbetets



giltighet i sina organisatoriskt skilda kyrkor. De ha skapat ett förbund av kyrkor, vilka utan vidare kunna sägas ha full kyrkogemenskap. Detta har inte uttryckligen förklarats i de indiska lutherska kyrkornas författning. Men det har lika litet förnekats. Interkommunion praktiseras som ett uttryck för enheten i Kristus.

Om namnet »kyrka» i dess verkliga betydelse kan ifrågasättas, när det gäller CSI, så måste man medge, att namnet »förbund» ingalunda är helt korrekt för förhållandet mellan medlemskyrkorna i FELC. *FELC är förvisso mer än ett »förbund»*, om skilda territorialkyrkors organisation inte räknas till de viktigaste frågorna, för att kyrkans enhet skall kunna manifesteras utan kan ersättas av autonoma grupper, som ha bestämmanderätten över olika områden. Den är ett förbund med kyrkogemenskap, och detta borde klarare ha kommit till uttryck i dess författning. Vägen till en förenad ev.-luth. kyrka i Indien med full autonomi för territorialkyrkorna är ingalunda en utopi. Å andra sidan är en organisatorisk enhet inte någon trängande fråga bland kyrkor på gemensam bekännelsegrund, med interkommunion och med ömsesidigt erkännande av ämbetet. Därför borde de som en enhetlig kyrka ha kunnat förhandla med CSI.

#### DEN TREDJE DELTAGAREN I SAMTALET

Även baptisterna svarade på CSI:s inbjudan till de andra kyrkorna i Sydindien. De voro villiga att inträda i förhandlingarna som den tredje parten. Följaktligen började 1948 förhandlingarna om en vidare union mellan lutheraner, baptister och CSI, och de fortsatte till 1949. Baptisternas intresse var kanske inte överraskande, när man tänker på att de redan deltagit i planerna för en kyrkounion på Ceylon och i Nordindien.<sup>51</sup> Likväl medförde detta faktum frågor av grundläggande betydelse. Baptisternas lära om »troendedopet» kunde säkert i och för sig vara en stötesten för varje kyrkounion med dem. Men huvudfrågan blev, huruvida baptisterna i överensstämmelse med sin lära om kyrkans väsen över huvud taget kunde överväga en union. Baptisterna hävda varje församlings oberoende och kunna svårligen handla som en »kyrka», d. v. s. en förenad grupp av församlingar. I lydnad mot sin traditionella lära om kyrkan känna de ingen auktoritet över den lokala församlingen, vilken lever för sig själv, även om den bekänner enhet i anden med andra. Den baptistiska delegationens förslag till ytterligare förhandlingar innehöll följaktligen först frågan: »Vad är det praktiska värdet av en organisk union i en kyrka? Skulle inte någon form av förbund

<sup>51</sup> S. C. Neill, »Plans of union and reunion 1910–1938» i *The History of the Ecumenical Movement*, sid. 476–479; J. R. Nelson, »Survey of Church Union Negotiations» i *Ecumenical Review*, VIII, 1955, sid. 77.

eller kristet block vara av större betydelse?»<sup>52</sup> Sådana frågor betydde ingen svårighet för lutheranerna och CSI. Det stod emellertid klart, att baptisternas deltagande berodde på om de själva kunde finna någon lösning på sitt dilemma. Det var föga troligt, att CSI och lutheranerna allvarligt skulle diskutera den independentiska uppfattningen. Med utgångspunkt från den Heliga Skrift voro de övertygade om att *ecclesia* i den lokala församlingen var en manifestation av helheten, till vilken den hörde i *koinonia*. De tre parterna, som deltog i samtalen, beslöt på sitt första sammanträde att studera följande frågor: 1. Läro- och bekännelsefrågors förhållande till kyrkans väsen. 2. Förhållandet mellan erfarenheten av personlig omvändelse och kyrkans väsen. (Detta borde också omfatta frågan om barn- eller vuxendop) 3. Innebörden i altarets sakrament. 4. Frågan om auktoritet i kyrkan. (Hit hör även frågan om episkopatet).<sup>53</sup>

Vid det andra mötet mellan lutheraner, baptister och CSI blev resultatet en förklaring om överensstämmelse i frågorna nr 1 och 3. Den första förklaringen antogs senare av CSI och FELC; den andra erhöll aldrig samma erkännande. Fortsatta diskussioner om nattvarden ledde nämligen 1955 till större enighet mellan lutheranerna och CSI. Vid detta möte med den teologiska kommissionen, vilket var det andra i ordningen, blev baptisternas deltagande i överläggningarna mer och mer komplicerat. Lutheranerna föreslogo enskilda förhandlingar med CSI, och det utskott, som handlade på uppdrag av de tre kyrkorna, beslöt att inte fortsätta samtalen med baptisterna, förrän dessa sände en mera representativ delegation. År 1949 drogo baptisterna sig tillbaka, men lutheranerna och CSI fortsatte sina överläggningar på en ny basis.

#### DISKUSSIONER OM LÄRAN SOM MEDEL TILL ENHET

1949 färdigställde lutheranerna den första upplagan av läroförklaringen. Representanter för CSI erhöilo också exemplar för studium och kommentarer. CSI var liksom tidigare inte helt nöjd med den metod, som lutheranerna föreslogo. CSI medgav frihet i tolkningen av trosbekännelserna och vidtog i Pledge vissa åtgärder för att »samvetsfriheten inte skulle undertryckas genom majoritetsbeslut». I sitt ställningstagande till lutheranernas läroförklaring uttryckte CSI farhågan, att kyrkan skulle bli lagiskt bunden vid läran. De föreslogo i stället, att »ömsesidig kärlek är enhetens band. Därav följer, att varje union mellan kyrkor måste grundas på kärlek och tillit i stället för att lita till lagiskt bindande regler. Utan den Helige Ande kan varken enhetlighet i organisationen

<sup>52</sup> Lutherans, Baptists and CSI, sid. 6.

<sup>53</sup> *Ibd.* sid. 8.

eller överensstämmelse i läran skapa eller upprätthålla kristen enhet». <sup>54</sup> Då man gemensamt beslöt att bilda en organisk union, nämndes följande för den synbara kyrkan oundgängligen nödvändiga element: den Heliga Skrift, de två sakramenten, ett kyrkligt ämbete, som »besitter största möjliga auktoritet och giltighet», och slutligen ett gemensamt liv, i vilket den Helige Andes olika gåvor erkännes vid uppbyggandet av Kristi kropp.

Det sista förslaget är intressant, eftersom det för ett nytt element på tal, vilket inte fanns i CSI:s ursprungliga »schema». Här betraktas »sammanväxandets process» tydligt som ett grundläggande element för kyrkunion. »Av erfarenhet ha vi lärt, att det vid uppställandet av en författning är bättre att lita till den Helige Andes ledning än att åstadkomma detaljerade garantier för varje tänkbart nödläge.» <sup>55</sup> Under övervägande av dessa faktorer kritiserar CSI lutheranernas läroförklaring. Denna kritik hänvisar till flera punkter, där man menar, att den kristna sanningen inte finner det rätta bibliska uttrycket.

Det vore felaktigt att här draga den slutsatsen, att fortsatta förhandlingar omintetgjordes genom CSI:s förklaring. Visserligen uttryckte CSI sin reservation mot ett legalistiskt bruk och en ensidigt intellektuell tolkning av bekännelserna. Den accepterade likväl lutheranernas läroförklaring som grund till en fortsatt diskussion i förhoppningen, att »dokumentet skulle visa sig vara ett nyttigt medel vid prövningen av enhetligheten i tänkesätt med lutheranerna beträffande innebörden av den kristna tron.» <sup>56</sup> CSI kan ha full grund till sin reservation. Man kan även antaga, att den inte inkräktar på CSI:s officiella erkännande av överenskommelsen 1949 beträffande förhållandet mellan läro- och bekännelseförklaringar och kyrkans existens. Den sista tesen i överenskommelsen säger: »Överensstämmelse i de grundläggande läror, vilka äro väsentliga för evangeliet, är oundgängligen nödvändig för en kyrkunion. Grunden till kyrkans enhet är likväl enheten i Herren själv. Ansvar att i varje särskilt fall avgöra, om nödvändig läroöverensstämmelse finns, vilar på den levande kyrkan, som ledes av den Helige Ande.» <sup>57</sup>

Denna överenskommelse var löftesrik för fortsatta förhandlingar om en union. Den öppnade i själva verket nya perspektiv i sammanträffandet med CSI. Det är ingen överdrift att påstå, att förhandlingarna mellan CSI:s teologiska kommission och lutheranerna genom övertagandet av den lutherska ståndpunkten i unionsförhandlingarna uppenbarade nya sidor hos CSI, vilka tidigare varit

<sup>54</sup> Ward, o. a. a. sid. 65.

<sup>55</sup> *Ibid.* sid. 67.

<sup>56</sup> *Ibid.* sid. 63.

<sup>57</sup> *More Conversations between Lutherans, Baptists and the Church of South India, Madras, 1950, sid. 17.*

okända både i dess unionsförhandlingar och dess författning. Det vore svårt att avgöra, om läroenheten i CSI, vilken ledde till en överensstämmande förklaring med lutheranerna under de följande åren, varit ett konstitutivt drag redan före förhandlingarna med lutheranerna, om den utvecklats under tryck från lutheranerna eller om den var det naturliga resultatet av CSI:s »sammanväxande». Vissa tecken tyda på att CSI inte omedelbart haft för avsikt att gå vidare mot enhet i läran. Lutheranernas fasthållande vid en sådan metod för att manifestera kyrkans enhet kan ha spelat den avgörande rollen. Utsikten att eventuellt uppnå en kyrkunion mellan lutheranerna och CSI hade åtminstone fått ett gott underlag.<sup>58</sup>

Vid den teologiska kommissionens möte 1951 koncentrerade man sig på att finna läroöverensstämmelse i följande punkter: 1. Är yttre union väsentlig för kyrkan? 2. Ordet och auktoritetsfrågan i kyrkan. 3. Lag och evangelium. 4. Den kristnes enhet med Kristus. 5. Läran om utkorelsen. 6. Människan och den Helige Andes verk.<sup>59</sup> Från 1953 till 1956 sammanträdde den gemensamma kommissionen till olika möten för att genomföra detta program. Under denna tid ändrades frågorna något. Särskilt viktig var den på nytt upptagna diskussionen om sakramenten och de två första problemen, näml. kyrkans väsen och ämbete, särskilt det historiska episkopatets roll. Denna fråga visade sig vara den första stötstenen vid sammanträdet 1956, ehuru förhandlingarna för övrigt lovade mycket gott.<sup>60</sup>

Under förhandlingarnas gång kom man till gemensamma förklaringar i fråga om läran om utkorelsen, lag och evangelium samt nattvarden. Inga överenskommelser uttalades om andra läropunkter, eftersom överensstämmelsen redan framgick av de hållna föredragen över dessa ämnen. Det enda undantaget var problemet om kyrkans väsen och det historiska episkopatet.<sup>61</sup>

En teologisk analys av överenskommelserna liksom också av det övriga materialet, som presenterades i diskussionen mellan de sydindiska teologerna, skulle vara en intressant uppgift. Vidden av de dogmatiska problem, som här beröras, skulle motivera en specialstudie av varje särskilt problem. Inom ramen av denna

<sup>58</sup> Jmf. H. W. Gensichen, »Conversation between the CSI and the Federation of the Evangelical Lutheran Churches of India» i *Lutheran World*, II, 1955, sid. 74–78, och »Süd-indisches Abendmahlsgespräch» i *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung*, 1956, sid. 126–130.

<sup>59</sup> Minutes of the CSI-Lutheran Joint Theological Commission, 1951, sid. 3.

<sup>60</sup> Se Gensichen, »Neue Gespräche zwischen der Kirche von Südindien und den süd-indischen lutherischen Kirchen» i *Lutherische Rundschau* 1956/57, sid. 193; samt Minutes of the CSI-Lutheran Joint Theological Commission 1956.

<sup>61</sup> De uppsatser, som presenterades vid kommissionens möten, återfinnas i följande skrifter: *The Holy Spirit and the Life in Christ*, Madras, 1953; *Unity in Faith and Life*, Madras, 1955; *The Sacraments*, Madras, 1956.

uppsats finns dock ingen möjlighet till en sådan teologisk värdering. Man måste nöja sig med att hänvisa till det faktum, att under dessa förhandlingar diskuterades ett representativt urval av sådana problem, som vore orsaken till kyrkosplittringen och därför måste lösas, innan man kunde tänka sig en union. Samtidigt måste man understryka, att de offentliggjorda överenskommelserna inte göra anspråk på att vara »fullständiga läroförklaringar».<sup>62</sup> Det verkar, som om överenskommelserna mer skulle återspegla de problem, som påverkat kyrkunionen i Indien, än försöket att generellt lösa de dogmatiska problemen i varje fråga. Läsaren bör därför inte mäta diskussionernas värde och resultat med utgångspunkt från en allmän problematik. Indierna själva påpeka att en fullständigare förklaring skulle vara möjlig, men diskussionen fördes ju om kyrkunionens speciella problem i Indien. De teologiska kontroverserna hos Västerlandets kyrkor spelade inte samma roll i den indiska situationen. Man har ingen rätt att klandra de indiska diskussionerna för att inte ha tagit upp problem, vilka inte ha någon omedelbar betydelse för kyrkunionen i Indien. Det är bara riktigt, att överenskommelserna skulle vara indiska överenskommelser för att där skapa kyrkunion. Om man beklagar saknaden av formuleringar, som återfinnas i reformationens bekännelseskriter, reser man därmed ett anspråk, som är helt oberättigat i den indiska situationen.

Västerländska teologer ha ingen rätt att klandra indierna, när de senares teologiska diskussioner inte lösa problem, som uppstått i Västerlandet. De ville bara lösa frågan om splittringen, som uppstått bland dem. Det enda riktiga sättet att behandla kyrkounionsproblemet i Sydindien är därför att lyssna till deras problem och därvid möjligen giva ett råd, huru problemet skulle kunna lösas, utan att man därvid genast tänker på varje särskilt problems omfång i den allmänna dogmhistorien. Det är en skillnad på samtal om lärofrågor och överenskommelse om kyrkunion å ena sidan och en uttömmande dogmatisk penetration av nämnda frågor å den andra.

Om vi avhålla oss från teologisk analys, så kvarstår faktum, att enligt indiernas mening en överenskommelse har uppnåtts i sådana grundläggande frågor, att villkoret om enhetlighet i läran som en nödvändig förutsättning för kyrkunion tycks vara tillfredsställande uppfyllt. Detta var åtminstone ett faktum intill den förenade kommissionens möte 1955.<sup>63</sup> Problemet, som kommissionen hade att taga ställning till, var de praktiska följder, som en sådan överenskommelse skulle kunna få.

<sup>62</sup> Minutes of the CSI-Lutheran Joint Theological Commission 1955, sid. 4.

<sup>63</sup> Protokollen från 1953, 1954 och 1955 fastställa upprepade gånger att läroöverenskommelsen mellan dem var sådan för att garantera närmare gemenskap. Begränsad interkommunion och praktiskt samarbete föreslogos.

## ÖVERENSKOMMELSE — OCH SEDAN?

Frågan diskuterades tidigare under följande formulering: »Hör kyrkans synliga yttre enhet med till kyrkans väsen»<sup>94</sup> Vid besvarandet av denna fråga har problemet om ämbetet och det historiska episkopatet gång på gång visat sig vara det verkliga *problemet* för kyrkunionen enligt förslaget från CSI. Menings- skiljaktigheterna i denna fråga utgjorde stötestenen för sammanträdet 1956.

CSI och lutheranerna vägrade i tidigare diskussioner att tala om en inre andlig enhet utan något synligt yttre uttryck. Det fanns ingen närmare diskussion eller överenskommelse om huruvida det historiska episkopatet i en »konstitutionell» form skulle kunna vara ett sådant yttre uttryck. Det tycks, som om dessa två olika synpunkter på yttre enhet råkat in i en allvarlig konflikt under det sista sammanträdet. Från luthersk ståndpunkt kunde en läroöverenskommelse karakteriseras som det yttre uttrycket för kyrkans enhet. En sådan överenskommelse är en synlig manifestation på att evangeliet förkunnas i samma Ande, att man är ett också med Kristi sinne och att även sakramenten utdelas i enhet med Kristus och hans instiftelse. Enligt denna lutherska ståndpunkt har kyrkans enhet sitt yttre uttryck i det hörbara Ordet och de synliga sakramenten, d. v. s. *ministerium verbi divini*. Lutheranerna skulle kunna gå med på att ett enat och på detta sätt uppfattat ämbete hör till kyrkans väsentliga enhet. Deras protest uppstår, om någon särskild kvalifikation skulle fordras för ämbetsbäraren. I överensstämmelse med den Heliga Skrift hävda lutheranerna tesen, att den enda kvalifikationen hos ämbetsbäraren är utövandet av *ministerium verbi divini*. Detta är *jure divino*. En ämbetsbärare må ha en ängels kvalifikationer, men om han inte förkunnar evangeliet, blir han likväl »förbannad» (Gal. 1, 8). Förvisso borde varje präst mottaga någon form av bekräftelse i ämbetet. Han sändes för att utöva *ministerium verbi divini*. Denna sändning (*missio*) förmedlas till honom genom människor såsom Guds företrädare, antingen de äro biskopar eller lekmän. Nya Testamentet uppställer inget mönster för en kyrkoordning, även om den har sändningen som norm.

Allt detta måste man tänka på om man på ett rätt sätt vill förstå de lutherska bekännelseskriterierna, enligt vilka kyrkoordningen hör till de mänskliga traditioner, som kunna växla och förändras. I överensstämmelse med denna lutherska ståndpunkt uttalade den lutherska delegationen vid sitt första sammanträde med CSI i en förklaring, att »med hänvisning till frågorna om det historiska episkopatet, ämbetsbärarens ordination genom biskopar och det ömsesidiga erkännandet av prästerna ingenting finns a priori, vilket skulle vara till hinder

<sup>94</sup> Unity in Faith and Life, sid. 73–102.

för en överenskommelse».<sup>65</sup> Man får uppriktigt hoppas, att lutheranerna åtta år senare intogo samma ståndpunkt, när de av CSI begärde en »entydig förklaring om den teologiska grunden till det historiska episkopatet» och samtidigt ställde frågan, om »CSI skulle vara villig att med ett öppet sinne upptaga förhandlingar om en union utan att begära accepterandet av det historiska episkopatet som en betingelse för förhandlingar».<sup>66</sup> Det vore förvisso oansvarigt av en kyrka med Confessio Augustana att begära, att en annan kyrka skulle uppgiva det historiska episkopatet för en unions skull. En sådan begäran skulle vara så mycket mer oansvarig under sydindiska förhållanden, eftersom den största lutherska kyrkan där vid sitt grundande övertog det historiska episkopatet till följd av sin anknytning till den svenska kyrkan. Frågan gäller inte, huruvida CSI är villig att förhandla utan att begära övertagandet av det historiska episkopatet. Men frågan är om CSI är beredd att erkänna andra kyrkoordningar lagliga för utövandet av ministerium verbi divini. Bevis för en sådan villighet skulle finnas: 1. om CSI före en union med den lutherska kyrkan skulle erkänna dess ämbete utan något försök till en »tilläggsordination» och 2. om samma förfarande praktiseras i framtiden vid antagandet av präster, som ordinerats av lutherska kyrkor, även om den episkopala ordinationen skulle bli allmän regel.

Ett bevis för en sådan beredvillighet beträffande första punkten gavs redan vid grundandet av den nuvarande CSI. Den enda faktorn, som utgör ett frågetecken, är en tvekan att låta denna regel gälla för framtiden utan inskränkning till de 30 åren. Så länge som denna diskrepans, vilken uttryckes i tanken på »enhetlighet i ämbetet», hävdas av CSI, saknas det andra beviset. Man borde dock här erinra sig de upprepade försäkringarna från CSI:s delegater att erkänna andra ämbeten. Deras uppskattning av det historiska episkopatet som en gåva, vilken de mer och mer lärt sig att uppskatta, borde inte upphäva detta.<sup>67</sup>

Vad var då svårigheten, som omöjliggjorde en överenskommelse i denna fråga mellan CSI och lutheranerna åtminstone för ögonblicket? Protokollen från sammanträdet och en kort rapport av en av de lutherska delegaterna, Dr. Gensichen, giva ingen klarhet i denna fråga. En iakttagelse kan dock i detta sammanhang vara av betydelse.

Vi ha redan lagt märke till, att det avgörande draget i CSI:s uppfattning om en kyrkounion är mera en »sammanväxandets process» än ett bestämt mål såsom resultatet av detta »sammanväxande». Ett uttryck, som gång på gång kom-

<sup>65</sup> Lutherans, Baptists and CSI, sid. 5.

<sup>66</sup> Minutes, 1956, sid. 3.

<sup>67</sup> Se den särskilda förklaring, som CSI-delegationen avgav beträffande det historiska episkopatet vid mötet 1956. Texten citeras av Gensichen i Lutherische Rundschau 1956/57, sid. 195.

mer igen, är att CSI väntar på den Helige Andes ledning. Man menar, att ingen människa vet något om Andens vägar. Följaktligen kan heller ingenting sägas om den slutliga utvecklingen inom CSI, d. v. s. efter 30-årsperioden. Denna »planlöshet» i pilgrimskyrkan karakteriseras av ett fullständigt beroende av den Helige Andes verk. Med utgångspunkt från denna iakttagelse är man böjd att förklara ovilligheten hos CSI att för ögonblicket binda utvecklingen i »sammanväxandet».

Å andra sidan finns det en punkt, där CSI:s utveckling tycks vara avgjord. Denna punkt är kyrkans kontinuitet i det historiska episkopatet som ett accepterat faktum. I enlighet med sin författning kommer CSI efter utgången av 30-årsperioden inte att pröva frågan, huruvida episkopatet skall bibehållas eller ej, utan endast att besluta om upptagandet av icke episkopalt ordinerade präster, som erbjuda sin tjänst i CSI.<sup>68</sup>

Man kan förstå, att lutheranerna under diskussionernas gång hade svårt att acceptera en sådan uppfattning. Detta berodde inte på att de hade mindre förtröstan till den Helige Andes ledning. Till en viss grad är tvärtom deras yrkande på enhet i förkunnelsen av evangeliet och förvaltandet av sakramenten ett försvar för den Helige Andes verk. Enligt den lutherska tolkningen av den Heliga Skrift uttryckes *kyrkans kontinuitet* genom de medel, som den Helige Ande brukar, näml. *Ordet och sakramenten*. Kyrkans historia får inte uppfattas som en ny uppenbarelse, vilken skapar nya insikter av betydelse för kyrkans liv och enhet. Sanningen, som den Helige Ande uppenbarar, är samma historiska faktum om Guds Son, som blev kött (Joh. 16, 12–15). Anden utlovas som en vägledare till denne Kristus genom Ordet, pånyttfödelsens bad och gemenskapen med den frälsande Kristus i Hans lekamen och blod. Kyrkan må befinna sig in via, dess tro må växa; *men den Helige Andes verk har genom århundradena haft sina konstanta element, näml. dogmat och bekännelsen*.<sup>69</sup> De äro i biblisk mening uttryck för Andens verk och ingalunda enbart produkter av intellektet. De ha snarare liturgisk än logisk karaktär. De äro gudstjänst. Lutheranerna i våra dagar ha kanske glömt mycket av denna ursprungliga mening. Men genom sitt yrkande på »consensus de doctrina» och »enhet i bekännelsen» äro de likväl bärare av ett bibliskt arv.

Man kan inte för ögonblicket säga, huruvida dessa synpunkter ha haft något inflytande på krisen, som samtalen mellan CSI och lutheranerna råkat in i. Säkert ha de haft betydelse för förhållandet mellan CSI och lutheranerna i stort. Stilleståndet i förhandlingarna, vilket kännetecknar det nuvarande läget, skall

<sup>68</sup> Enligt Newbiggin i *The Reunion of the Church*, sid. 122, är bestämmelsen om 30-årsperioden endast ett uppskov av den ursprungliga avsikten att ha biskopligt vigda präster.

<sup>69</sup> W. Elert, *Der Christliche Glaube*, 3:e uppl., Hamburg, 1956, sid. 35 ff.



antagligen hjälpa båda parter att än en gång *genomtänka kyrkounionsproblemet i Sydindien*.

CSI må under denna tid i tysthet pröva frågan, om den brukat det historiska episkopatets gåva som den avgörande faktorn för att skapa kyrkounion. Den borde också ställa frågan, om inte mötet med lutheranerna, vilket för CSI medfört klarhet i utläggningen och förkunnelsen av evangeliet, redan berikat dess liv och därför skulle kunna vara ett löfte för en förenad manifestation av enheten i Kristus med lutheranerna.

Lutheranerna borde å sin sida pröva, huruvida de vid den avgörande punkten i förhandlingarna brukat sin lutherska frihet med hänsyn till kyrkoordningen. De borde också övertänka frågan, vad deras läroöverenskommelser med CSI verkligen betytt. Ha dessa endast varit en illusion, som behöver teologisk rättelse? Om överenskommelsen var en verklighet, kunna de då bestrida, att de med gott samvete voro på väg mot en kyrkounion med CSI, eftersom de följt den metod, som Augustana VII bekänner? Dessa frågor måste utgöra ett dilemma för lutheranerna. När de fatta sitt beslut, behöva de förståelse och förtroende från sina bröder i andra delar av världen. De kanske önska råd av dem, men beslutet måste de själva fatta. Vi böra endast bedja om att mötet 1956 inte betytt slutet på förhandlingarna i denna fråga.

Kyrkounionen i Sydindien är verkligen ett *problem*, och den borde också behandlas som ett sådant. Varken en optimistisk värdering eller en »vidsynt förståelse» (comprehensiveness) kan medföra någon verklig lösning. Lutheranerna och CSI ha i sina överläggningar varken kommit fram till kyrkogemenskap eller exkommunikation av varandra. Många goda tecken tyda i verkligheten på att en union mellan dem skulle kunna tänkas. När allt kommer omkring, kanske det kan vara till gagn för manifestationen av kyrkans enhet i Sydindien, att de båda kyrkorna intaga denna ställning, tills den tidpunkt kommer, då en union skulle kunna bliva uttrycket för en verklig enhet i Kristus.

## TEOLOGISK LITTERATUR

H.-J. KRAUS: *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*. XI + 478 sid. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1956. Pris DM. 24: -; inb. DM. 27: 50.

Hans-Joachim Kraus, professor i Gamla testamentets exegetik vid Hamburgs universitet, har gjort den internationella forskningen en stor tjänst med detta betydelsefulla verk. Arbetet saknar visserligen icke paralleller\*, men utan överdrift kan det påstås, att en så fyllig, intressant och välskrivnen översikt över den gammaltestamentliga forskningens historia icke tidigare har sett dagen. Författaren har sovrat och systematiserat sitt stoff på ett i hög grad förtjänstfullt sätt och har lyckats ge sin framställning liv och perspektiv.

Till sin art är framställningen mera refererande än värderande, vilket icke utesluter, att läsaren ej lämnas helt okunnig om den position författaren själv intager. Författaren avstår från all polemik och yttrar sig positivt och sympatiskt om alla ärliga forskningsprestationer.

Det ligger i sakens natur, att vissa invändningar kunna göras mot författarens urval och gruppering av materialet. Anmälaren kan för sin del icke finna det naturligt, att t. ex. relationen mellan Johann Gottfried Herders och Johann Georg Hamanns exegetiska uppfattning så starkt betonas, som skett i kap. 31. Medan Herder företräder ett antropocentriskt betraktelsesätt, är Hamanns inställning utpräglat teocentrisk.

\* Se t. ex. E. G. Kraeling, *The Old Testament since the Reformation*, London 1956.

Ett lyckligt grepp är, att Kraus så ofta låter sina sagesmän komma till tals, i väl valda citat. Man får lyssna till Luthers uttalanden om gammaltestamentlig forskning i de för reformatorn karakteristiska kärva och suggestiva tonfallen, liksom man får inblickar i Wellhausens exeges och mästerliga framställningskonst. En god bild ges av exegetikens stormän både som forskare och personligheter, samtidigt som citaten på ett ofta fascinerande sätt låter läsaren förmimma doften av var särskild tidsepok. Tidsbundna äro forskarna alltid, och det i långt högre grad än de själva varit medvetna om. Författaren klargör huru t. ex. J. G. Eichhorn, som varnar för ortodox-apologetiska tendenser inom exegetiken, försvarar Moses' författarskap till Penta-teuken med hänvisning till att Moses vuxit upp i egyptisk kulturmiljö. Bakom ligger Eichhorns upplysningstänkande inklusive ett nyvaknat intresse för egyptologi. Den s. k. panbabilonismen, som lät mycket tala om sig vid senaste sekelskifte, byggde sina resultat på ingående studier av kilskriftsdokument. Panbabilonismens representanter, som ofta voro bemärkta vetenskapsmän, hade en benägenhet att överdriva räckvidden av sina rön. De höllo före, att deras forskning hade revolutionerande betydelse även för tros- och livsåskådningsfrågorna.

Den moderna exegetiken är icke heller den — och kan icke vara — obunden av tidens speciella förutsättningar. Det av våra dagars religionshistoriska forskning inspirerade s. k. »schematänkandet» inom exegetiken har otvivelaktigt, som författaren framhåller, berikat våra kunskaper icke minst beträffande kultens roll inom den gammaltestamentliga religionen. Det finns

emellertid en risk, att stoffet anpassas efter idéerna i stället för tvärtom.

Bland de exegeter, vid vars livsverk författaren med förkärlek dröjer, befinner sig de Wette, som gjort en i många avseenden epokgörande insats. På psalmforskningens område är de Wette en föregångare till Gunkel. Gunkel själv förefaller icke klart ha redovisat sin skuld till de Wette. Författaren behandlar utförligt Gunkels egen insats och ger den en välförtjänt eloge. Möjligen kunde därvid ett något mindre sidoantal räckt att göra honom rättvisa.

Det är helt naturligt, att Kraus i sitt arbete huvudsakligen uppehåller sig vid den tyska gammaltestamentliga forskningen. De största namnen finnas där. Detta hindrar icke, att man gärna önskat en något utförligare presentation av vissa engelska och amerikanska forskare. Även de skandinaviska exegeter, vars ord vägt tungt i den internationella debatten, kunde måhända ha uppmärksamrats mera än som skett. Den katolska bibelforskningen, som i våra dagar synes gå mot en renässans, bör likaledes vara förtjänt av en mera ingående behandling.

I sin bok pekar författaren på det högst intressanta, icke alltid observerade, faktum, att det är inom den katolska kyrkan, man har att söka den egentliga inspirationskällan till den historisk-kritiska forskningen på gamla testamentets område. Katolicismen med sin betoning av traditionen har principiellt en friare inställning till bibelordet än t. ex. lutherdomen med dess framhävande av Skriftens absoluta auktoritet.

Anmälarén värdesätter mycket de porträtt, som interfolierar framställningen och beklagar endast, att icke ännu flera av de kända bibelforskarna blivit avbildade.

Sammanfattande må framhållas, att Kraus' arbete meddelar ett överflöd av nyttig kunskap och ger anledning till mycken eftertanke. Bl. a. vad som säges om

den gammaltestamentliga *teologiens* uppgift är värt att begrunda. Av allt att döma kommer Kraus' *Geschichte* att snart betraktas som ett standardverk. Vissa retuscheringar och kompletteringar må väl anses som önskvärda i en kommande upplaga. Att Kraus emellertid är den rätte att skriva den gammaltestamentliga forskningens historia har han dokumenterat med detta fina arbete.

L. G. RIGNELL

K. E. LØGSTRUP: *Den etiske fordring. 2. uppl. 295 sid. Scandinavian University Books, Gyldendal, København 1957.*

K. E. Løgstrup har gjort ett synnerligen intressant »forsøg på rent humant at bestemme den holdning til det andet menneske, der er indeholdt i Jesus af Nazarets religiøse forkyndelse». Han utgår från tanken, att en förkunnelse förtjänar att tagas på allvar endast om den »svarer til noget i vor tilværelse» som är påtagligt, fattbart för var och en. Även om Jesu förkunnelse är religiös (»taget i ordets ganske almindelige og vage forstand», sid. 11), så kan det etiska krav som den ställer interpreteras i andra termer, formuleras i icke-religiöst språk.

Ehuru Dietrich Bonhoeffers namn icke nämnes, är det alltså en speciell sida i det program, som ställdes av denne tyske teolog, ett av sista världskrigets många offer, Løgstrup tar upp. Bonhoeffers krav på »eine nicht-religiöse Interpretation» har på sistone varit föremål för mycken diskussion på kontinenten, Løgstrup åter kan sägas visa, vad det på ett speciellt område innebär. I sitt utförande av programmet står Løgstrup vidare nära den kontinentala existensfilosofien och bland teologerna signifikativt nog Rudolf Bultmann och Friedrich Gogarten. Han hänvisar till Gogarten som auktoritet för »den sammenfattende og præcise karakteristik

af Jesu forkyndelse, at ifølge den afgøres den enkeltes forhold til Gud ingen andre steder end i den enkeltes forhold til det andet menneske» (sid. 12).

Denna tillspetsade formulering utgör i själva verket grunden för den byggnad, som Løgstrup timrar upp i sin bok. Resultatet blir ett etiskt system som utesluter varje tanke på en specifikt kristlig etik. Løgstrup bejakar därför sekulariseringen i ungefär samma bemärkelse och utsträckning som Gogarten, och han menar liksom denne, att sekulariseringsprocessen har Jesu predikan till förutsättning. Man kan nämligen inte värre missuppfatta kristendomen, menar han, än att göra den till ideologi. Roms stora misstag är att man där arbetar med en kristlig filosofi, och protestantismens stora frestelse är att snegla för mycket mot Rom. »Efter mit skøn är det stillingen til sækulariseringen, der fremfor alt andet er den forskel mellem katolicisme og protestantisme, det i dag kommer an på» (sid. 127, noten).

Uppgiften, som Løgstrup ställer, blir »at foretage de distinktioner, der er nødvendige for at forstå det tavse, radikale, eensidige og uopfyldelige ved den fordring, der er indeholdt i Jesu forkyndelse» (sid. 14). Jesu etiska krav är »tavs»: den ger ingen moralkodex, ingen kasuistik, tar inte ansvaret från den enskilde genom att på förhand lösa de konflikter som det etiska kravet reser (sid. 126). Den fordran det gäller utgår av själva samlivet människorna emellan. Våra medmänniskors liv är oss givna i våra händer. Detta faktum är grunden till det etiska förhållandet, menar Løgstrup.

Att så är fallet kan visas genom en rent fenomenologisk analys. *Tillitsförhållandet* är ursprungligt mänskligt. Detta faktum kan visserligen på mångahanda sätt fördunklas i den vuxnes värld, t. ex. genom allehanda konventioner, som tycks reducera ansvaret. Ja, saken är i själva verket

delvis fördold för oss. Den måste påpekas av två skäl. För det första är det vanskligt att upptäcka de allra mest elementära fenomenen i vår existens. De är självklara, men vi uppmärksammar dem sällan. För det andra förhåller det sig emellertid så, menar Løgstrup, att vi egentligen inte vill se och erkänna, att ett radikalt etiskt krav utgår av det faktum att tilliten »i elementær og omfattende forstand hører vort menneskeliv til». Løgstrup säger: »For vor sjelefreds skyld er det heldigt, at vi ikke har anelse om, hvad vi har haft af andre menneskers livsmod eller livslede, oprigtighed eller falskhed i vor hånd, ved hvad vi var og sagde og gjorde i vort forhold til dem, men at det er skjult» (sid. 26). Emellertid träder det krav som utgår av tillitsförhållandet i ögonen åtminstone i ett sammanhang: i barnets värld. Barnet kan inte förstå sig, det hyser tills det blivit bränt en fullständig tillit.

Av det faktum, att andra människor beror av oss, av vad vi säger och gör eller underlåter att säga och göra, utgår det etiska kravet. Det är outtalat och likväl ständigt på nytt värtaligt. Det är ensidigt: ett krav till mig, inte något jag kan kräva av andra, eftersom jag själv inte förmår fylla det. Det går nämligen vida utöver de sociala normerna, vilka är välgrundade krav som var och en har rätt att kräva tillgodosedda. Vad innebär det då egentligen, detta obetingade krav? Løgstrup diskuterar den saken fram och åter och ger då och då formuleringar som låter förstå vad han vill komma åt. Det etiska kravet måste t. ex. vara förbundet med »viljen til at blive klar over, hvad den anden er bedst hjulpet med». Vidare: »tale, tie og handle ud af den klarhed må være sammenkoblet med viljen til at lade den anden være herre i hans egen verden» (sid. 37). Därmed undviks inte konflikter, eftersom människors »livsforståelse» kan vara olika. Det viktiga blir

då att inte döma utifrån normers egenvärde utan ha distans till normerna så att »der i den dom man fælder eller i den protest man giver udtryk for er vilje til kommunikation om normen» (sid. 52 ff.). Den radikala fordran säger emellertid »kun at den andens liv skal varetages på den måde, den anden er bedst tjent med» (sid. 68). I åtskilliga fall kommer emellertid de sociala normerna att tjäna som vägledning, eftersom vi alla lever i ett samhälle och i en specifik kultur (sid. 70 ff.). De sociala normernas föränderlighet betyder i det sammanhanget intet, eftersom de i varje tid har ett skick, som möjliggör att de framträder med krav, från vilka inte ens den som är historiskt kunnig om normernas relativitet kan frigöra sig (jfr avsnittet sid. 116 ff. »Trues de sociale normer af erkendelsen af deres relativitet?»).

En viktig del av Løgstrups bok gäller just uppvisandet av »De sociale normers foranderlighed» (sid. 77–121). Den historiska analys, som han här ger av utvecklingen på skilda livsområden, är utomordentligt skicklig och hör till det bästa annalären läst i genren. Den som vill få en uppfattning av vad det lutherska begreppet »justitia civilis» betyder, om man skall överföra det till det tjugonde århundradets problematik, kan med fördel studera just Løgstrups analyser. Inom ramen för Løgstrups etik spelar de dock endast en parentetisk om ock viktig roll. Han går vidare till en framställning av kravet, som kommer att svara mot »lagens andra bruk». Kravet är i själva verket, om man icke »går på akkord med fordringen i gerningen», oppfyllbart. Den etiska fordran kan också formuleras så, att »den enkelte skal leve sit liv som skænket ham», inte genom att s. a. s. administrera gåvan men »i en vedvarende modtagelse af det» (sid. 167). Kravet har nämligen, resonerar Løgstrup, två be-

ståndsdelar: dels det som utgår från faktum att den andra människan är i varje situation prisgiven mig, dels också av övertygelsen eller tron att livet är en gåva. Först om livet uppfattas så, blir kravets ensidighet radikal: då kan vi aldrig kräva något igen för vad vi gör (sid. 241 ff.).

Till dessa tankegångar, med vilka Løgstrup menar sig ha interpreterat Luthers lära om »lex naturae» (jfr sid. 191), lägger Løgstrup bl. a. ett kapitel om »Fordinges uopfyldelighed og Jesu forkyndelse» (sid. 228–239). Han säger där först och främst, att eftersom det etiska kravet är i de bemärkelser som utvecklats »tavs», »radikal», »ensidig» och »uopfyldelig», så kan ingen människa predika det för en annan. »Det eneste vi kan er — på rent filosofisk vis, om man vil — at gøre rede for modsigelsen og skylden» (sid. 228). Ändå predikade Jesus! Han tog sådana ord i sin mun som ingen kan taga! Då reser sig med nödvändigheten frågan: Med vilken rätt gjorde han det? Løgstrup menar, att »uanset om Jesus har haft messiasbevidsthed eller ej, må han have tolket sine ord og gerninger som Guds» (sid. 235). För Jesu samtid fanns det bara ett antingen-eller: Antingen var han en gudsbespottare eller Messias. Vi åter bör skilja mellan idén om Kristi sändning och hans förkunnelses innehåll. Vår tid förargas så över tanken på en Messias, att vi glömmet att diskutera det etiska innehållet i Jesu förkunnelse. Vi kan emellertid, om det likväl kommer en sådan diskussion till stånd, menar Løgstrup, hävda att Jesu ord kan vara uttryck för sanningen om vårt liv — en gudomlig sanning — utan att det för den skull behöver sägas vara Gud själv som i honom talar (sid. 234 ff., avsnittet »Forskellen på stillingen til Jesu sendelse og forkyndelse dengang og nu»).

I de senast refererade satserna antydes att Løgstrup svävar på målet i fråga om

kristologien. Han har givetvis inom ramen för den uppgift han ställt ingen närmare anledning att redogöra för sina åsikter i frågan. Likväl lysar frånvaron av kristologien i ögonen, och systematiskt sett slår den ut i flera bedömningar, som anmälaren inte kan dela. Först och främst i påståendet, att det inte ges någon specifikt kristlig etik. Det är påfallande att Løgstrup intar den kända Wilhelm Herrmannska positionen utan att han för densamma ger en tillfredsställande motivering. Det går för det första i dagens teologiska forskningsläge inte att utan vidare bortse från sambandet mellan Jesus och Paulus. Løgstrup avvisar emellertid tanken på en specifikt kristlig etik utan att ens diskutera paulinismen och den övriga brevlitteraturen, vilken dock ger åtskilligt stoff för en etik, i vilken kristologi, eskatologi och ekklesiologi spelar en i ögonen fallande roll. Lika lite tar Løgstrup hänsyn till de moment i evangelierna, som pekar på Jesu kyrkogrundande gärning. Avvisandet av en etik, i vilken Kristustillhörigheten står i förgrunden, kan inte ske på så lösa boliner! Saken blir inte bättre av en polemik, som med rätta gör ner en till allsköns ideologier stelnad kristendom i form av kristliga politiska partier o. s. v. (jfr sid. 125 ff.). Att diskussionen av den kristna etiken sätter in där visar blott att Løgstrup i sin eljest i flera avseenden djuplodande bok tagit för lätt på detta problem. Anmälaren menar dessutom, att Løgstrup med Cogarten kommer fel redan då Jesu etik reduceras till konsekvent nästanetik. Kärleken till Gud är dock det första bud som Jesus nämner. Hur kan man komma till rätta med Jesu etiska undervisning utan att dra in t. ex. bönen i framställningen? Skall inte den vara med då »den enkeltes forhold til Gud» diskuteras? Låter den sig alltid återföras på nästanetiken?

Anmälaren står dessutom kritisk till

Løgstrups åskådning, att den etik som framgår ur analysen av tillitsförhållandet är s. a. s. »vetenskaplig». Citationstecknen måste visserligen med, ty Løgstrup framställer inte utan vidare påståendet att hans analys representerar den konsekventa filosofiska etiken (jfr hela diskussionen i avsnittet »Videnskap og etik» sid. 187 ff.). Han är sålunda medveten om att den s. k. »antimetafysiska filosofien» inte kan acceptera hans tolkningar. Likväl söker han med kraft göra gällande, att positionen är fullt ut hållbar. Han erkänner, att det »tillkommer ikke videnskaberne at tage stilling til fordringerne som sådanne eller til den holdning vi indtager til dem». Ändå menar han att »den eensidige fordring indeholder antagelser om empiriske og kontrollable data». Han pekar därvid på »den kendsgerning, at vi i den tillid, uden hvilken vi ikke kan være til, er udleverede hinanden, hvad enten vi vil eller ej». Han fortsätter: »Denne kendsgerning er det derfor videnskaberne opgave at tage stilling til, afkræfte eller bekræfte. Og den bekræftes» (sid. 197). Jag kan inte se annat än att Løgstrup trots de försiktiga säkringarna, som han låter inleda resonemanget, laborerar med tanken, att den etiska fordran legitimeras av den fenomenologiska analysen. Mot resonemanget kunde för det första invändas, att en sådan analys dock visar, att människor existerar ganska gott även sedan »den etiske fordring» i Løgstrups bemärkelse reducerats genom konventionen. Men framför allt måste kritiken sätta in vid det faktum, att utifrån en fenomenologisk analys en värdering sättes. Ett språng har gjorts från ett »vara» till ett »böra» av alldeles speciellt slag.

I varje fall står det klart, att Løgstrup gör anspråk på att framställa en filosofisk etik, som är vetenskaplig i den meningen, att den ingalunda är godtycklig. Då denna

filosofiska etik spelas ut mot tanken på en specifikt kristlig etik, bör man emellertid ha i minne att det just är Jesu undervisning som han söker explicera. Satsen att det inte ges någon specifikt kristlig etik låter sig alltså också interpreteras så, att Jesu etik stämmer med den filosofiska etiken. Åter upprepar sig Wilhelm Herrmanns typlösning, fastän kantanismen nu ersatts med existensfilosofien. Om Herrmanns typlösning har flerfaldiga gånger sagts, att en apologetisk tendens röjer sig i densamma. Det vore frestande att säga detsamma om nya teologiska försök att framställa den filosofiska etiken så att den passar till Jesu undervisning. I varje fall ligger det nära till hands att trots Løgstrups bestämda avvisande av en kristen etik hävda, att den på existensfilosofien uppbyggda etiken ingenting annat är än en anonym kristlig etik fastän en i åtskilliga stycken avtrubbad sådan. Det är väl inte en tillfällighet, att Kierkegaard givit de avgörande impulserna till existensfilosofien! Det ur teologisk synpunkt intressanta är att Løgstrup är beredd att medverka till reduktionen av den nytestamentliga etiken, som fullt utbildad kretsar kring »en vandel värdig Kristi evangelium» (Fil. 1, 27), på sätt som ovan refererats och diskuterats. På sitt sätt är det belysande, att han finner sig nödsakad företaga en uppgörelse just med Kierkegaard i en »polemisk epilög» (sid. 240–291).

Reduktionen i fråga finner jag alltså för hastigt gjord och i sak omöjlig att utföra, utan att man gör våld också på Jesu etiska undervisning, som bär prägeln av Messias-medvetandet och hans kyrkogrundande gärning. Detta hindrar inte, att »Den etiske fordring» såsom interpretation av vissa tankegångar i Jesu förkunnelse och av viktiga sidor i den lutherska åskådningen beträffande lagen är mästerlig och en lysande prestation.

GUNNAR HILLERDAL

OLAV GUTTORM MYKLEBUST: *The Study of Missions in Theological Education. An Historical Inquiry into the Place of World Evangelisation in Western Protestant Ministerial Training with Particular Reference to Alexander Duff's Chair of Evangelistic Theology I–II* (Avhandlingar utgitt av Egede Institutet 6–7) 459 resp. 413 sid. Egede Instituttet, Oslo 1955–1957.

Missionsforskningen upplever världen över något av en blomstringsperiod. Missionsämnet har mer och mer visat sig inneha något av en centralställning i teologin. Det har uppstått missionsforsknings-sällskap, institut och akademier i skilda delar av världen. Både på anglosaxiskt, holländskt, tyskt och nordiskt håll har en rad missionsundersökningar sett dagens ljus för att nu bara nämna evangelisk, västerländsk missionsforskning.

Ser vi på den nordiska missionsvetenskapen, så finns i alla de fyra nordiska länderna mer eller mindre aktiva forsknings-sällskap. Sverige började med Svenska sällskapet för missionsforskning 1943, men detta har nu avlösts av Svenska missionsforskningsinstitutet i Uppsala med professor Bengt Sundkler som ledare. I Finland har för något år sedan till Helsingfors' universitet knutits ett missions- och eumeniskt institut. I Danmark har också på sista åren ett sällskap för missionsforskning grundats.

Vid sidan om Sverige är det dock framförallt Norge, som har resultat att uppvisa, när det gäller missionsforskningen. Inte minst Egede Institutet, som tillkom 1946 till främjande av missionskunskap och missionsforskning, har här verkat inspirerande. Dess upphovsman och ledare är docenten O. G. Myklebust, tidigare skolmissionär i Norska Missionssällskapets tjänst i Sydafrika.

Han har sedan mer än halvtannat decennium handhaft missionsundervisningen

vid menighets- och statsfakulteterna i Oslo, en undervisning som är mycket mer omfattande än den motsvarande i Sverige.

Det är naturligt att Myklebust, som tidigare bl. a. behandlat kyrko- och sällskapsmissionens problem, skolan som missionsfaktor, missionsundervisningen i Norge och skrivit om Norska Missionssällskapets verksamhet i Natal samt utgivit den förträffliga *Norsk Håndbok for Misjon* (1949 och 1952), låtit sitt huvudarbete, vars första del också var doktorsavhandling, behandla missionsstudiet i den teologiska undervisningen.

Det är förvisso ingen lätt uppgift som Myklebust åtagit sig. Vetenskapligt är den viktig men vanskelig. Arbetets katalogiserande art gör det svårt att undvika en viss registrerande torrhet och notisartad knapphet. Vidare föreligger risk för ofullständighet och inkorrektitet. Det är inte lätt att vara specialist på en sådan mångfald länder. Det har inte heller helt lyckats för författaren att undvika alla faror, men den mycket omfattande undersökningen är förvånansvärt fri från fel. Han är en eminent kännare av missionslitteraturen.

En oändlig flit och omfattande korrespondens (över 300 korrespondenter och 1500 brev) ligger bakom verket, vilket blivit en sannskyldig uppslagsbok i missionsvetenskap med förnämliga register.

Verket omfattar åtta kapitel. Det första utgöres av en inledning om missionens ställning i kyrkans liv och om missionens terminologi. Det andra kapitlet söker ange de strävanden till evangeliskt missionsstudium, som fanns före 1800. Visserligen börjar författaren redan med den dominikanske medeltida muhammedanmissionären Raymundus Lullus, men f. ö. är kap. II en skicklig geografiskt-kronologisk skildring av tendensen till europeiskt evangeliskt vetenskapligt missionsstudium under 1600- och 1700-talen.

Huvudintresset är dock inriktat på 1800- och 1900-talen och de övriga sex kapitlen handlar härom. De första akademiska missionsföreläsningarna i Tyskland gavs år 1800 i Tübingen. Sedan förekom dylika i Erlangen 1825. Även i Halle, Berlin och Bonn hölls på 1800-talets förra hälft sporadiska missionsföreläsningar. Senare förekom sådana vid andra universitet.

Särskild betydelse för missionsstudiets ställning i den teologiska undervisningen fick Schleiermacher. Han ville inordna det i den praktiska teologin, och genom hans och andras ansträngningar fick ämnet sin plats i den teologiska undervisningen. De första regelbundna och fasta missionsföreläsningarna kom dock till stånd i USA, där sådana hölls vid Princetons universitet 1836–1855.

Av särskilt intresse för svensk läsekrets är skildringen av vad som i Sverige åtgjordes för missionsundervisningen vid universiteten. Författaren använder åtta sidor för att delge ansatser och tendenser därtill, men dessa ledde inte till något resultat före 1867, som i avhandlingen är begynnelseåret för kap. IV.

Att Myklebust använder år 1867 som en vattendelare i den akademiska missionsundervisningens historia, beror på att detta år inrättades en missionsprofessur i Skottland. Då denna professur var den första missionsprofessuren i kristenheten, tillmäter Myklebust den med viss rätt en epokartad betydelse. Han har också lagt ner ett betydande arbete för att kartlägga denna lärostols tillkomst och för att skildra dess förste innehavare Alexander Duffs insats. Duff är ju ett mycket stort namn i skolmissionens historia, men som missionsprofessor gjorde han ringa insats, och Myklebust har övervärderat Duffs epokbildande betydelse i detta avseende.

Av vida större betydelse för missionsämnets plats i den teologiska undervis-



ningen är helt visst män såsom tyskarna Ehrenfrucht, Graul, Plath och Warneck. Den senare är Tysklands förste missionsprofessor och självklart grundläggaren av den moderna missionsvetenskapen, även om han teologiskt nu utsättes för kritik.

I Holland blev missionen 1877 »Pflicht-fach» i den reformerta kyrkans prästutbildning och i USA blev dess ställning snart mycket stark. Redan före 1910 fanns här åtta professurer och ett flertal lektorat i ämnet. För övrigt fick missionsstudiet varken i Norden eller på kontinenten på en tid ännu någon organisk plats i den teologiska undervisningen. Ypperligt kartlägger författaren vad som gjordes på svenskt missions- och universitetshåll. Tottie, Danell och Kolmodin gav under några år på 1890-talet en missionskurs i Uppsala. Tottie ville ge missionen en förstäringsplats i den praktiska teologin, vilket han bl. a. visat i sin missionslära kallad Evangelistik (1892), ett för sin tid förnämligt arbete.

I kap. VI–VIII d. v. s. i andra delen av sitt stora arbete har Myklebust skildrat hur missionsstudiet mer eller mindre definitivt slog igenom vid olika länders universitet. Sjätte och sjunde kapitlet ger en framställning av utvecklingen fram till 1950, medan det åttonde kapitlet kommer med en rad slutsatser och ett appendix handlar om missionsundervisningen i Kanada, Sydafrika, Australien och Nya Zeeland. Nyttig är förteckningen över protestantiska lärostolar i mission år 1950.

Överhuvud är beteckningen nyttig mycket användbar, när det gäller hela detta verk. Det är ett uppslagsverk, som kommer att bli känt över hela världen och nyttjat av teologer, biblioteks- och missionsfolk. Det utgör även ett viktigt bidrag till teologins historia överhuvudtaget.

HERMAN SCHLYTER

HENRY PETERSEN: *Vaekkelse- eller Kirkepolitik*. 87 sid. G. E. C. Gads Forlag, København 1954.

Henry Petersens examensarbete vid Aarhus universitet utgör enligt underrubriken »en Redogørelse for Indre Missions principielle stilling til en demokratisk Kirkeforfatning og en Skildring af I.-M.-Repraesentanternes Virksomhed i det kirkelige Udvalg indtil Udgangen af 1906».

Debatten kring denna för den danska kyrkans ställning som folkkyrka avgörande kyrkoförfattningsreform visar, hur svårt I. M. hade, att kyrkopolitiskt förverkliga sina krav på fria församlingar, oberoende såväl av staten som av de döda massorna, »Hr. omnes». Inte minst för gruppen kring Henry Ussing, vilkas huvudintresse var att frigöra kyrkan från statsinflytandet, var det svårt att tillämpa den nya kyrkosynen, ställd som man var mellan alternativen frikyrka eller sockenkyrka. Det tredje alternativet, de kyrkligt aktiva som mest bestämmande part inom ramen för en folkkyrka, föll bort, enligt förf. helt enkelt därför att Ussing sadlade om, »en Balancekunst af Rang» (s. 71). Inte minst därför att Ussings ståndpunkt i mycket blev utslagsgivande borde förf. emellertid ha gjort en djupare analys av Ussings verkliga ståndpunkt. Petersen menar, att Ussing först under debatten kom på glid mot en folkkyrklig uppfattning, men lyckas ge denna bild av Ussing endast genom att ur Ussings bok om menighetsliv och kyrkoliv 1889 dra ut vissa kyrkopolitiska konsekvenser, bl. a. att »Skellet» mellan troende och icke-troende utifrån Ussings tankar borde göras till en juridisk gräns mellan röstberättigade och icke-röstberättigade (s. 19). Ussing har dock icke skrivit något sådant och ville icke ens gå in för en organiserad kyrkotukt. Endast Ordet, förkunnat i all sin stränghet, drog gränsen. Förf. vågar (s. 59) påståendet, att Ussing skulle ha slagit av på sina höga

ideal, men redovisar icke det för Ussing allt från begynnelsen grundläggande folkkyrkliga idealet. Det är detta ideal, som hela tiden är Ussings ledstjärna, och när han märker, att hugskotten om privilegierad rösträtt för menighetssamfundet för bort från folkkyrkan, avvisar han dem. »Vor Opgave er», säger Ussing i det inlägg, där han enligt förf. skulle ha sadlat om (s. 71), »at foretage de Forandringer, som lader sig gennemføre i Ordningen af den nuvaerende danske Folkekirke».

Undersökningen, som är skriven i en driven och bitvis respektlös stil, äger betydande aktualitet, också med tanke på den svenska situationen idag. Den danska utvecklingen och inte minst debatten inom I. M. ger ganska konkreta anvisningar om var svårigheterna ligger vid en skilsmässa mellan stat och kyrka.

BERNDT GUSTAFSSON

CARL ERDMANN: *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*. 2. Aufl. XII+420 sid. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1955. Pris DM 21:—.

Första upplagan av detta arbete utkom 1935, och föreliggande andra upplaga är endast ett oförändrat nytryck. Det är emellertid synnerligen tacknämligt, att denna undersökning åter blivit tillgänglig, då den forskningshistoriskt utgör en viktig milstolpe och alltså är ett av huvudarbetena om korstågsrörelsens uppkomst. Före Erdmann menade man, att rötterna till korstågsrörelsen var att söka i vallfarterna, i synnerhet till den heliga graven, men Erdmann för i stället fram tanken på det heliga kriget som avgörande. Han lyckas ställa in korstågen i en lång utvecklingskedja och visa deras typiskt medeltida karaktär. Sedan under Konstantin krigstjänsten upphört att vara anstötlig för kyrkan, började med Augustinus tanken på det heliga kriget växa fram, med be-

greppet *bellum iustum*, ehuru först Gregorius I uppställde det direkta missionskrigets princip. Framför allt kom enligt Erdmann germanvärldens inträde i kyrkans historia att ge ny näring åt denna tanke; för germanerna var kriget i sig något sedligt, en högre livsform än freden. Den tes, som förfäktas, är nu att det kristliga riddaridealet icke kan förstås utan denna germanska bakgrund. Detta ideal fick så mycket större genomslagskraft, som kyrkan själv redan före 1000-talet knäsat tanken på kyrkans försvar mot hedningar som ett heligt verk och därför gett sin välsignelse åt vapenhantverket. Inte minst de heliga fanorna var ett tidigt uttryck för detta kyrkans förbund med det feodalt ridderliga samhället.

Det kan inte förnekas, att Erdmann driver sin tes något ensidigt, och på flera punkter har han blivit motsagd. Kampmotivets innersida har sålunda kommit något i skymundan. Visserligen fattade Gregorius VII *militia S. Petri* som en vapenkamp, men vapnen var också av andligt slag (ex. bannet). Vidare måste det sägas, att vid korstågstankens omedelbara genombrott vallfartsmomentet spelade en väsentlig roll. Erdmanns arbete är och förblir emellertid ett betydande standardarbete.

BERNDT GUSTAFSSON

WILHELM ANZ: *Kierkegaard und der deutsche Idealismus*. (*Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte* 210/211) 78 sid. J. C. B. Mohr, Tübingen 1956. Pris DM 3: 80.

Den tyska idealismen är i Kierkegaards tänkande den ständige motståndaren, som tillika i stor utsträckning har präglat den andliga atmosfär i vilken detta tänkande växer fram. Kierkegaards tankevärld ligger

oss mycket närmare än den tyska idealismens, men det finns mycket däri som får sin rätta förklaring först om man ser det mot bakgrunden av romantikens och idealismens föreställningar, vilka i sin tur ofta äro för oss främmande och svårförståeliga. Detta har Wilhelm Anz, professor vid Kirchliche Hochschule, Betel, tagit fasta på och i denna lilla, mycket innehållsrika och klara, ehuru på grund av ämnets art ganska svårtillgängliga skrift sökt ange Kierkegaards relationer till den tyska idealismen och till romantiken.

För Kierkegaard själv liksom för flertalet av dem som behandlat hans filosofi är det den kritiska uppgörelsen med idealismen, som stått i förgrunden. Det är i motsättning till denna åskådning, framför allt i Hegels utformning, han utbildat sina grundläggande kategorier. Men i denna sin kritik, som varit av så stor betydelse just för interpretationen av kristendomens innehåll, bibehåller dock Kierkegaards filosofi – som Anz söker uppvisa – en viss gemensamhet med idealismen i själva grundstrukturen. Också dessa gemensamma drag ha vittgående konsekvenser för tolkningen av den kristna tron. Denna bokens huvudsynpunkt förtjänar att något närmare belysas. Därvid kan man lämpligen utgå från den utredning av oändlighetsbegreppet, som föreligger på sid. 31 ff.

»Oändlighet» är något som i den äldre traditionen tillskrives Gud allena, och människan antages ha del i oändligheten endast i den mån hon når kontakt med Gud i hans evighet. Men i romantiken tillägnar man även människan själv detta epitet. Hon är oändlig, eftersom hon är ande och därmed delaktig i den eviga värld, som hon erfar som en realitet i sitt eget innersta. Kierkegaard, som eljest står kritisk mot romantikens människouppfattning, kan likväl, också han, i viss mening tillskriva människan oändlighet. Hon är oändlig i sin absoluta subjektivitet, i vilken hon be-

dömer sig själv och besitter makten att avgöra sig och därmed förverkliga sig själv »i sin eviga giltighet». »Existensen» i Kierkegaards mening är evig till sin art. Därmed har ett drag från idealismen (och från romantiken) kommit att ingå i själva grundstrukturen i Kierkegaards tänkande.

Det för Hegel och Kierkegaard gemensamma kan enligt Anz föras tillbaka till den cartesianska utgångspunkten för nutida filosofi, till föreställningen om självmedvetandet som den grundläggande verkligheten. I själva verket har Kierkegaard förnyat och radikaliserat denna tankegång, när han gentemot Hegel betonat den subjektiva friheten, det existentiella avgörandet som den punkt, där människan når syntesen av det ändliga och oändliga. För Hegel manifesteras denna syntes i det allmänna, i skapelseordningen och i historien.

Det som driver Kierkegaard att avvisa den hegelska föreställningen om det absoluta tänkandet som den fundamentala verkligheten är bl. a. intresset att kunna rätt beskriva det kristna dogmats sanning och dess tillägnande. Denna sanning är ej en allmän, objektiv storhet utan blir sanning först i det personliga ställningstagandet, i den syntes mellan evigt och timligt, som förverkligas i personens existentiella avgörande. Kierkegaards kritik behåller här sin rätt gentemot Hegel, och det är denna sida av Kierkegaards tänkande, som man framför allt i nutida teologi tagit fasta på. Nu vill Anz emellertid visa, att bilden också har en annan sida: samme Kierkegaard, som lidelsefullt kritiserar Hegel är själv ett barn av den tid han bekämpar. »Existenzdialektik und spekulative Philosophie sind Abwandlungen desselben modernen philosophischen Selbstbewusstseins, und darin liegt eine latente Gemeinsamkeit, die ebenso wichtig ist wie ihr so offenkundiger Gegensatz.» (s. 70).

I sitt betonande av subjektiviteten som sanningen har Kierkegaard i många stycken

klargjort de frågor som höra samman med tillägnet av det kristna dogmat. Men när han gör själva det subjektiva acceptandet till utgångspunkt och till en kritisk måttstock för dogmat, har han under intryck av sin tids idealistiska och subjektivistiska förutsättningar avlägsnat sig från Skriftens — liksom f. ö. också från Luthers (s. 68 f.) — föreställningssätt. I det personbegrepp, som utvecklas i existensdialektiken ingår den filosofiska tanken på det absoluta självmedvetandet som ett element. Trots att Kierkegaards tänkande långt mer än Hegels är kongenialt med den kristna trons utgångspunkter, medföra dock hans subjektiverande tendenser, att ett för Skriften främmande element kommer att prägla hans åskådning. Denna synpunkt kommer att stå som huvudresultatet av Anz' undersökning. Den karaktäristik som här ges av idealism och existensdialektik synes på det hela taget träffande och belysande. Man ställer sig dock frågande inför den tillspetsning som möter på sid. 68, där Kierkegaards tänkande betecknas som en förening av radikal upplysning och personlig tro, av »teoretisk ateism och existentiell innerlighet».

Det är av stort intresse att följa Anz' framställning, när han påvisar huru det hos Kierkegaard framför allt är den kristna skapelsetanken, som kommer i skymundan, medan hos Hegel läran om skapelseordningarna intar en dominerande plats, samtidigt som dogmat självt upplöses i en spekulativ filosofi (s. 77 f.).

Som väl framgår redan av dessa knappa antydningar, är Anz' lilla skrift ett arbete, som öppnar mycket vida perspektiv över nutida idéhistoria. Den är framför allt ägnad att vara ett incitament till vidare undersökningar över Kierkegaards tankevärld. Men den skisserar också en problematik, som hela den nutida dogmatiken har intresse av och måste ta ställning till.

BENGT HÄGGLUND

ALGOT ERLANDSSON: *En rätt katechismi lära. En undersökning av de s. k. grundböckerna, använda vid konfirmandundervisning av Schartau och i västsvensk tradition. Avhandling för prästmötet i Göteborg 1957. 353 sid. C.W.K. Gleerups förlag, Lund 1957. Pris kr. 17: 50.*

Denna omfattande och grundliga prästmötesavhandling behandlar ett synnerligen välvalt tema: de s. k. grundböckerna, som framgått ur konfirmandundervisningen inom de av schartauanismen influerade områdena i vårt land, ha icke tidigare blivit föremål få någon ingående beskrivning. De äro ofta dokument av stort intresse, ej blott därför att de länge haft och delvis ännu ha en vidsträckt betydelse på den kristna undervisningens område i de bygger där de använts utan även därför att de ofta med stor utförlighet gå in på en mängd dogmatiska och själavårdande frågor. »Grunden» har i allmänhet icke karaktären av katekes eller konfirmandlärobok i vanlig mening utan är snarare en efter ändamålet avpassad dogmatik, med en från katekesen avvikande uppbyggnad. Det hade f. ö. varit av värde om författaren närmare gått in på frågan om den teologiska metoden eller själva dispositionen i grunderna. Då hade man också fått en bättre överblick över deras innehåll och kanske också fått fram karaktäristiska drag, som nu ej framträda.

Eftersom denna undersökning har karaktären av pionjärbete, är det fullt förklarligt, att de många rent historiska frågorna om källornas art och allmänna karaktäristik, om författarskap och ömsesidiga influenser blivit så stora, att den systematiska behandlingen av innehållet kommit i andra hand och förvisats till ett par smärre detaljundersökningar i slutet av boken.

Till själva ordet »grund» ges en ganska överraskande tolkning: det betyder icke

närmast grundval, grundlärobok eller dylikt utan hänför sig till ett äldre språkbruk, enligt vilket »grund» också betydde innebörd, mening. »Grunden» var till skillnad från katekesen en utläggning av den kristna lärans innebörd och inre sammanhang. Den krävde därför förstånds-kunskap — verbet »grunna» hör samman med denna betydelse av ordet — och icke ett bokstavligt inlärande. Frågor ur grunden voro i regel förståndsfrågor, som vädjade till elevernas eftertanke och ej behövde besvaras med bokens ord. Flera exempel ur bl. a. landsmålsuppteckningar ge goda belägg för riktigheten av denna tolkning, även om betydelsen »grundval» givetvis spelat en tydlig roll, åtminstone under senare tider.

Författaren går tillbaka till Henric Schartaus kateketiska verksamhet och ger en ingående analys bl. a. av hans pedagogiska grundsatser. Denna del av avhandlingen utgör f. ö. den grundligaste framställningen hittills av Schartaus insatser på detta område.

Bokens huvudavsnitt ägnas en karakteristik av de talrika grundböckerna i Göteborgs stift. Det är ett sjuttioårigt arbeten, som presenteras, de flesta otryckta. Författaren har även sökt klassificera dem, trots de svårigheter som här möta: en viss typ har utbildats i Bohuslän, en annan i Halland; en grupp består av katekesframställningar, en annan av »grunder» i egentlig mening, d. v. s. fria dogmatiska utläggningar. Men det går ej att renodla dessa typer. Endast en genomgående typindelning kvarstår: det visar sig att 1878 års av Konungen stadfästa katekesutläggning haft en avgörande betydelse för utformningen av grunderna i den schartauanska traditionen. Det blir därför en naturlig indelningsmetod att skilja på den äldre grundtraditionen (före 1878) och de grunder, som tillkommit efter och under inflytande av 1878 års katekesförklaring.

Uppteckningarna av grunderna äro av mycket växlande värde, alltefter åhörarnas förmåga att tillägna sig och nedteckna det framställda. Att nå fram till en autentisk text bakom uppteckningarna är icke alltid möjligt, bl. a. av det skälet att någon originaltext helt enkelt aldrig funnits. Vi ha här i stor utsträckning att göra med en muntlig tradition. Därför måste arbetet med källorna ha erbjudit betydande svårigheter.

Utöver det rena registreringsarbetet har författaren sökt karakterisera de olika grundböckerna bl. a. genom talrika citat. Det blir mest stickprov och enstaka exempel på hur man undervisade, och urvalet måste ibland bli rätt godtyckligt. Som redan antytts, skulle man önskat en framställning av dispositionen och kanske också av framträdande formella och andra karakteristik i de olika grunderna, något som kunde gett läsaren en möjlighet till större överblick över det stora och till sitt värde mycket skiftande materialet.

Det sista kapitlet i avhandlingen ställer frågan om läroinnehållet i den kateketiska tradition, som här avses. Det är endast två punkter, som tagas upp till behandling: frågan om uppsåtlig och ouppsåtlig synd samt om lagens tredje bruk. Eftersom dessa båda avsnitt ställa en rad viktiga frågor, som gälla den systematiska bedömningen av grunderna, kan det vara skäl att något närmare dröja vid de synpunkter, som här anföras.

Framställningen visar, hur 1878 års utläggning influerat på den västsvenska traditionen och i många fall givit anledning till en viss förskjutning i undervisningssättet samt till omskrivande förklaringar, avsedda att bringa 1878 års framställning i harmoni med gängse tradition. Sålunda är det enligt förf. först efter 1878 man börjar tala om »ouppsåtlig» synd i stället för »svaghetssynd» och likaledes först efter 1878

man i större utsträckning börjar ta upp schemat om lagens tre bruk.

Avsnittet om läroinnehållet reser emellertid också problem av större räckvidd, vilka tyvärr förbigås eller endast tillfälligt tangeras i avhandlingen. Det som säges om uppsåtlig och ouppsåtlig synd och om lagens tredje bruk ställer frågan om hur man ser på nya födelsen och helgelsen och och berör på det närmaste hela frågan om människouppfattningen. Först mot denna bakgrund kunna de båda detaljfrågor som behandlas få sin rätta belysning.

Den avgörande synpunkten är att distinktionen uppsåtlig — ouppsåtlig synd förbindes med distinktionen omvända — oomvända människor, så som det i anslutning till grundernas framställning uttryckes s. 241: »Uppsåtlig synd begås endast av oomvända människor, ouppsåtlig endast av omvända.» Denna sats kan visserligen tolkas i välvillig riktning så, att den som syndar uppsåtligen därmed visar, att han icke har tron eller Anden utan har fallit ur nåden, varför han ej längre är i egentlig mening troende eller omvänd. Men satsen ger onekligen intryck av att dess mening vore följande: »Den som är omvänd syndar icke uppsåtligen utan begår endast svaghetssynder.» En sådan slutsats ligger verkligen också nära till hands i den tradition det här är fråga om. Det är för att undvika den man måste göra så många förklaringar och restriktioner kring distinktionen uppsåtlig — ouppsåtlig synd.

Om man sätter in nämnda sats i ett vidare sammanhang och konfronterar grundens framställning med den bakomliggande lutherska traditionen, kommer man till rätt förvånande resultat.

Den nyssnämnda satsen: »Uppsåtlig synd begås endast av oomvända människor, ouppsåtlig endast endast av omvända» vore otänkbar inom den äldre lutherdomens teologi. Några exempel kan

visa detta. Luther talar ofta om att tron ej kan stå tillsammans med synd mot samvetet. Den som medvetet bryter mot Guds bud utdriver därigenom Anden. Men därmed är ingalunda sagt, att sådan synd är utesluten hos omvända människor (jfr t. ex. W. A. 39 II, 148, 12; 207, 26; 245, 31). När Chemnitz talar om »peccata contra conscientiam», avser han synder som begås av döpta människor, av dem som äga tron och Anden, men genom att begå sådan synd gå förlustiga dessa gåvor och falla ur nåden. Även de pånyttfödda kunna falla i svåra brott och ge efter för köttets ondska eller djävulens ingivelser. Genom boten kunna de återvända till nåden, eftersom Gud icke vill syndarens död utan att han omvänder sig och lever (Examen conc. Trident., De poenitentia). Hollazius — för att taga ännu ett exempel — samlar hela tankegången i en enda formel, när han säger: »Visserligen förefinnes den frivilliga synden (peccatum voluntarium) icke hos de pånyttfödda, i den mån de äro och förbliva pånyttfödda, men likväl finnes den hos dem, i den mån de, besegrade av den onda begärelsen, falla ur nådens stånd» (Examen theol. 1725, I, 591).

Det förhåller sig givetvis icke så, att Schartau och traditionen efter honom skulle förneka möjligheten av ett avfall för den som är omvänd. I St. K. II, 742 säger t. ex. Schartau: »... om den omvända människan icke gör frestelsen motstånd, så bliver hon av frestelsen övervunnen, och avfaller ifrån Gud i synd.» Yttranden av detta slag synas i varje fall vittna om att man räknar med en sådan möjlighet. Också andra exempel kunde anföras. Men varav kommer det då, att man så kategoriskt kan tala om att den omvända människan icke syndar uppsåtligen? Man kan peka på bestämda orsaker till detta:

1) Tyngdpunkten flyttas över från dopet till den s. k. andra omvändelsen, varige-

nom den ur döpelsenåden fallna människan ånyo upptages i nådens stånd.

2) Denna andra omvändelse anses innebära förlänandet av en ny natur. Människan utrustas med en ny håg, som på en gång är hennes inre viljeriktning och hennes konkreta, medvetna vilja. Det förefaller psykologiskt osannolikt, att en människa förnekar och bryter mot denna sin vilja. Hon skulle då »uppsåtligen» handla mot sitt eget »uppsåt».

Ett sådant förenklat schema ger uttryck åt en annan människouppfattning än den som fanns i den äldre lutherdomen. Man har tappat bort den viktiga distinktionen mellan den omvända människan in concreto och den pånyttfödda människan såsom pånyttfödd, d. v. s. mer eller mindre förväxlat eller identifierat vad Skriften kallar »den nya människan» och den omvända människan. Detta i sin tur beror på att man identifierat den nya naturen, som avser det fördolda inre, och som är Anden själv, med den medvetna, yttre viljan.

Visserligen förnyas också den yttre viljan genom Anden, men denna förnyelse är icke entydig, eftersom viljan är insatt i den fortgående kampen mellan kött och Ande. Det som är omvändelsens primära gåva är icke en fast »habitus», ett medvetet uppsåt, utan är Anden, som Gud ensam förfogar över. Den omvända människan kan förlora Anden. Det är icke det nya uppsåtet utan tron och hoppet, som är den fasta grunden i det kristna livet, Ps. 51, 13; Gal. 5, 5. De traditionella formuleringarna om att uppsåtlig synd endast begås av oomvända människor lida därför av en verklig oklarhet, något som f. ö. redan de många olika utläggningarna ge vid handen.

Den andra punkten i författarens systematiska analys gäller frågan om lagens tredje bruk. Också här finnes i de gängse uttryckssätten en viss oklarhet. För att komma till rätta med problemet måste man liksom i förra fallet undersöka de bakom-

liggande förutsättningarna och jämföra den tradition det här är fråga om med den äldre lutherdomens teologi.

Den allmänt kända svårigheten i talet om lagens tredje bruk söker författaren lösa genom en distinktion mellan lagens effektiva verkan (dess »bruk») och dess rent undervisande uppgift (dess »nytta»). Lagen driver icke fram goda gärningar hos den omvända människan. Det är evangelium och Anden, som driva fram det goda. Därför är det missvisande att tala om lagens tredje bruk i betydelsen av en effektiv verkan hos lagen. Dock har den en viss funktion även hos den omvända människan. Den är en »regel», ett rättesnöre för hennes vandel. Lagen har alltså i detta fall en rent undervisande uppgift. Den visar hur Guds vilja skall efterlevas, vilka gärningar som äro goda. Att de verkligen komma till stånd beror icke av lagen utan av Andens kraft, som meddelas genom nåden.

Denna synpunkt bygger på den riktiga iakttagelsen, att det är oegentligt att tala om lagens »bruk», när man avser lagens funktion hos den omvända människan, eftersom hon drives av Ande och icke av lagens tvång. Men fråga är om saken är till fullo klargjord med att man blott talar om lagen som »regel». Man måste, synes det, också här närmare bestämma vad man menar med »omvänd människa». Talar man om den nya naturen, den nya människan, är det överhuvud oegentligt att tala om en lagens funktion, eftersom den nya naturen är Anden eller kärleken, som mästrar alla lagar och för vilken ingen lag är satt. Men avser man med »omvänd människa» den konkreta människan, som är både syndig och rättfärdig, både gammal och ny människa, då frågar man sig, om icke lagen är verksam, icke blott såsom en regel utan även som ett skapande gudomligt ord, vilket Anden tar i sin tjänst för att därmed driva människan till det

goda. Något av detta har f. ö. författaren själv pekat på då han till sist säger, att lag och evangelium gå så nära samman, att de i det konkreta ej kunna skiljas från varandra (s. 259).

Med det sagda har rec. endast velat visa, att man genom en konfrontation med den bakomliggande teologiska traditionen skulle kunna föra analysen vidare på de punkter författaren tagit upp till behandling. Genom sin till det kateketiska materialet begränsade analys har han själv på enstaka punkter kommit fram till en viss kritik av traditionella uttryckssätt, så t. ex. s. 255, där den felaktiga sammanställningen av lagens tre bruk och de tre slagen av människor — säkra, uppväckta, benådade — behandlas.

Det framskyntar då och då i avhandlingen, att författaren ej betraktar grunderna enbart som historiska dokument utan även såsom en alltjämt levande tradition, som den nuvarande generationen har att lära av och taga ställning till. Denna omständighet gör den kritiska bedömning, som författaren i några få fall ger uttryck åt, så mycket mer beaktansvärd.

BENGT HÄGGLUND

PHILIPPE-H. MENOUD: *La vie de l'Eglise naissante (Cahiers théologiques 31)*. 55 sid. Delachaux & Niestlé, Neuchâtel — Paris 1952. *Pris schw. fr.* 3: 10.

EDMOND ORTIGUES: *Le temps de la Parole (Cahiers théologiques 34)*. 57 sid. Delachaux & Niestlé, Neuchâtel — Paris 1954. *Pris schw. fr.* 3: 75.

ROGER MEHL: *La rencontre d'autrui. Remarques sur le problème de la communication (Cahiers théologiques 36)*. 63 sid. Delachaux & Niestlé, Neuchâtel — Paris 1955. *Pris schw. fr.* 4: —.

F.-J. LEENHARDT: *Ceci est mon corps. Explication de ces paroles de Jésus-Christ (Cahiers théologiques 37)*. 75 sid.

*Delachaux & Niestlé, Neuchâtel — Paris 1955. Pris schw. fr.* 4: —.

KARL BARTH: *Hegel (Cahiers théologiques 38)*. 55 sid. Delachaux & Niestlé, Neuchâtel — Paris 1955. *Pris schw. fr.* 3: 50.

Denna anmälan avser att fästa uppmärksamheten på den serie av småskrifter om aktuella teologiska problem, som under samlingsrubriken »Cahiers théologiques» utges av det schweiziska förlaget Delachaux & Niestlé och vilka, trots den omisskännliga reformerta prägeln, ofta innehåller utredningar och diskussionsinlägg av intresse även för en vidare krets.

I de ovan anförda häftena ger Ph.-H. Menoud en kring begreppet »persévérance» centrerad studie i urförsamlingens liv, varvid utgångspunkten tas i Acta 2, 42. — Utifrån exegetiska och religionsfilosofiska utgångspunkter analyserar E. Ortigues de teologiska begreppen »tiden» och »Ordet». — R. Mehl ger dels en allmän analys av väsentliga drag i meddelelsemöjlighetens för det mänskliga samlivet grundläggande faktum, »une phénoménologie de la communication», och konfronterar därpå de därvid vunna resultaten med den kristna förkunnelsens situation. — F.-J. Leenhardts studie till nattvardens instiftelseord är av synnerligt intresse som exempel på hur man även på reformert håll söker sig tillbaka från 1500-talets polemiska formuleringar till en bibelteologisk begründning av nattvardens innebörd. Han tar sin utgångspunkt i den judiska påskmåltiden och det hebreiska språkbruket och tänkandet och kommer så att driva en välunderbyggd polemik emot den i hans omgivning vanliga synen på nattvarden såsom enbart symbol och åminnelsemåltid. Den ledande tanken blir Kristi egen närvaro såsom den som giver sig själv såsom ett kärlekens självutgivande offer. Därvid tar förf. till ny och positiv värdering upp en rad begrepp, som annars på reformert håll såsom suspekta varit bannlysta ur



diskussionen, t. ex. »sakrament», »opus operatum» eller offerbegreppet, och han antyder även vilka konsekvenser hans syn får på utformningen av liturgi och kyrkorum. — Den skrift av Karl Barth, vilken ovan nämnts sist såsom häfte 38 i serien, utgör en översättning av avsnittet om Hegel i Barths stora »Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert» (2 uppl. 1952).

PER ERIK PERSSON

REINHOLD NIEBUHR: *Foi et histoire*. 233 sid. *Delachaux & Niestlé, Neuchâtel — Paris 1953. Pris schw. fr. 8: 15.*

Detta arbete, som är en fransk översättning av Niebuhrs »Faith and History» (New York 1949), består av en samling ganska löst hopfogade föredrag för bli-

vande präster, i vilka förf. ur en rad skilda synvinklar belyser ett genomgående huvudtema, nämligen konfrontationen mellan den kristna trons realistiska syn på historiens innebörd och förlopp och det som Niebuhr betecknar som »la conception moderne de l'histoire». Den polemiska spetsen riktas med föga dold ironi emot den optimistiska framstegstro, genom vilken människan satt sig själv i Guds ställe i det att själva den historiska utvecklingen uppfattas såsom en realisering av människans självfrälsning. Boken ger en god inblick i den kris, som ej minst det andra världskriget medförde för denna historiesyn, som i så stor utsträckning bestämt amerikansk teologi, samtidigt som den utgör en introduktion i Niebuhrs eget under uppgörelse med denna syn framvuxna teologiska tänkande.

PER ERIK PERSSON

#### TIDSKRIFTSÖVERSIKT

(Där ej annat anges, avses årgång 1956. Asterisk framför namnet på en tidskrift betyder, att samtliga artiklar förtecknats.)

\**Kyrkohistorisk Årskrift* (Uppsala), årg. 56 publicerar följande undersökningar: H. Biezais, Der friedliche Zeitabschnitt der katholischen Mission in Lettland bis zum Jahre 1196; B. I. Kilström, Två förlagor till botkapitlet i Laurentius' av Vaxala Summula (en medeltida dikt om boten, Peniteas cito, tillskriven Petrus Blesensis, och en om de sju dödssynderna, bevarad bl. a. i handskriften Arundel 52 i British Museum, ha utnyttjats av Laurentius); C.-G. Undhagen, Ärkebiskop Birger Gregorssons Birgittaofficium (på grundval av nyupptäckta handskrifter till det ursprungliga officiet redogöres för dess historia och komposition); L.-A. Norborg, En historisk Birgitta-kommentar från drottning Margaretas tid (kommentaren ger ut-

tryck åt en hätsk kritik från kyrkans håll mot unionsdrottningen); C.-M. Edsman, Nådemedlen i reformationstidens bildkonst; D. Lindquist, Uniformitetsproblemet i Stockholms tyska församling; N. Rodén, Skotska frikyrkans inflytande på svenskt fromhetsliv vid mitten av 1800-talet; R. Holte, Dop och ämbete i 1890-talets dopstrid. Ett diskussionsinlägg (riktat mot K.-Å. Henningsons avhandling Striden om lekmanadopet). — Den rikhaltiga recensionsavdelningen behandlar bl. a. en hel rad nyutkomna avhandlingar ej blott på kyrkohistoriens utan även på profanhistoriens och den systematiska teologins område. — A. Palmquist ger en utförlig översikt över tidskrifter av kyrkohistoriskt intresse, vilka utkommit under åren 1947—

1956, och A. Sandewall recenserar — likaledes från kyrkohistoriens synvinkel — en rad svenska tidskrifter 1956.

\**Ny kyrklig tidskrift* (Uppsala) 25. årg. innehåller följande artiklar: L. Haikola, Luthers kritik av svärmarna; Kj. Barnekow, Synpunkter på den romerska och den svenska kyrkan; Å. V. Ström, Bibelns syn på arbetet; B. Gärtner, Jesus och bönen; G. Törnvall, Regementslärans socialteologiska huvuduppgift; P.-O. Sjögren, Skriftermålets förnyelse; B. Gustafsson, Småkyrkorörelsens teologiska problematik; H. Schlyter, Missionen och Luther; G. Hillerdal, Vigning och ämbete. Reflexioner till J. Heubach, Die Ordination zum Amt der Kirche; R. Gyllenberg, Likheter och olikheter i de nordiska kyrkornas helgdagsordning och gudstjänstformer; P. Janzon och S. Lindholm, Bihang till kyrkohandboken. En seminariegranskning (behandlar två i SOU 1956 offentliggjorda utredningar: Bihang till kyrkohandboken samt Alternativt aftonsångsritual).

*Kristen Gemenskap. Nordisk ekumenisk tidskrift* (Uppsala), årg. 29 innehåller förutom meddelanden och aktstycken från det ekumeniska området bl. a. följande uppsatser: A. Lier, Den norske dissenterlov; T. Seppelä, Den kristna förkunnelsens problem; J. Langhoff, Kirkens arbetsvilkår i Sovjetunionen; Th. Boman, Folkekirkens problem; S. Borregaard, Nadverfællesskabet mellem de britiske og skandinaviske kirker.

\**Forum theologicum. Årsbok för Härnösands stifts teologiska sällskap* (Örnsköldsvik), årg. 13 innehåller följande artiklar: E. Bruce, Medeltida kyrkojord i Attmar; G. Granberg, Skiftarbetets problematik; D. Lindquist, Samhällsdiskussionen i engelska kyrkan (med utförlig litteraturför-

teckning); E. Nordberg, Petrus Laestadius som skolreformator; G. Wikmark, Lördagsföreningens uppkomst och upphovsman. Från 1850-talets studentkretsar i Uppsala. — Dessutom publiceras delar av en stiftsbibliografi av O. Carli.

I *Dansk teologisk tidsskrift* (København), årg. 19 granskar J. Sløk S. Holms och N. H. Sjøes handböcker i religionsfilosofi (To religionsfilosofier). Vidare publiceras bl. a. följande artiklar: H. Petersen, Af tetrarkiets religionspolitik 303—313; F. Løkkegaard, Baals fald; B. Noack, Johannesevangeliets messiasbillede og dets kristologi; N. Hyldahl, Synet på Det gl. Testamente i Qumran-skrifterne og i Det ny Testamente (behandlar bl. a. en diskussion mellan K. Stendahl och B. Gärtner); E. Thestrup Pedersen, Hvilken Lutherforståelse er den ægte?; H. Koch, Institutet for Dansk Kirkehistorie; S. Granild, Nogle forudsætninger for Lovbogen i 2. Kong. 22, 8. — B. Kornerup recenserar tvenne arbeten av C.-E. Normann.

*Norsk teologisk tidsskrift* (Oslo), årg. 57 publicerar en hel rad oppositionsinlägg: vid P. Lønnings disputation av P. Svendsen och J. B. Hygen (»Samtidighedens situation»), vid O. G. Myklebusts disputation av B. Sundkler och E. Molland (Misjonsstudiet i den teologiske undervisning) samt vid K. Rygnestads disputation av E. Molland och A. Skrondal (Dissentarspørsmålet i Noreg 1845—1891). Därutöver förekomma bl. a. följande artiklar: E. Molland, Den antikke jødekristendom og aposteldekretet; H. Ludin Jansen, Plotins IV. Enneade, 8. bok: Om sjelens nedstigning i de enkelte legemer (översättning och kommentar); samme förf., Et Carmen Nisibenum av Afrem Syrus; A. Kraggerud, Kjærlighetsbudet i Johannesevangeliet; samme förf., Inn- togshymne og englesang. Til kristologien i

Lukasevangeliet; H. Ludin Jansen, Den syriske mystiker Abraham bar Dashandads etterlatte skrift (översättning); R. Leivestad, Rom. 5, 7.

*Tidsskrift for Teologi og Kirke* (Oslo), årg. 27 innehåller bl. a.: N. Eide, *Claritas scripturae i De servo arbitrio*; M. Saebø, Til forståelse av Qohaelaeth; M. Brøndal, Emil Brunners forsoningslære; I. Bogen, Den svenska husförhållningsinstitutionen med särskild hänsyn till västsvenska förhållanden; G. Hornig, Werner Elerts teologiske livsverk; M. Simojoki, Grunnlinjer i den finske pietismes sjelesorg; O. G. Myklebust, Om presbyterianismen som konfessionstype; N. Bloch-Hoell, Smiths venner. En eiendommelig norsk dissenterbevegelse; O. Moe, Trosbekjennelsen og gudstjenesten; samt en diskussion (fortsatt från föregående årg.) om »etterkonsekrationen» mellan B. Skard och C. Fr. Wisløff. O. Moe, recenserar A. Nygren, Kristus och hans kyrka samt Barnekow-Danell-Ekström, Bibel, bekännelse, ämbete under rubriken Kirkelig enhet og kirkelig fornyelse.

\* *Archiv für Reformationgeschichte* (Gütersloh). Årg. 47 innehåller följande artiklar: H. 1: L. W. Spitz, Reuchlin's Philosophy: Pythagoras and Cabala for Christ; R. Stupperich, Die Reformation und das Tridentinum; J. de Pablo, Contribution à l'étude l'histoire des institutions militaires hugenotes; E. Bizer, Die Wittenberger Theologen und das Konzil 1537 — Ein ungedrucktes Gutachten. — H. 2: H. Buchanan, Luther and the Turks 1519 — 1529; St. A. Fischer-Galat, Ottoman Imperialism and the Religious Peace of Nürnberg; K. Goldammer, Friedenssiede und Toleranzgedanke bei Paracelsus und den Spiritualisten. II. Frank und Weigel; H. Fast, Pilgram Marbeck und das oberdeutsche Täuferturn; F. J. Wray, The

»Vermanung» of 1542 and Rothmann's »Bekenntnisse»; G. Mecenseffy, Die Herkunft des oberösterreichischen Täuferturns. — Ett svenskt arbete recenseras i denna årgång: B. Hägglund, Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition (W. Pannenberg, h. 2).

*Evangelische Theologie* (München). I årg. 16 ingå bl. a. följande uppsatser av mera vetenskaplig karaktär: H. 1: E. Bizer, Lutherische Abendmahlslehre? (uppgörelse med P. Brunner); E. Krafft, Die Personen des Johannesevangeliums. — H. 2/3: F. Horst, Recht und Religion im Bereich des Alten Testaments; W. Bieder, Das Abendmahl im christlichen Lebenszusammenhang bei Ignatius von Antiochien. — H. 4: W. Anz, Warum kann unsere Kirche die philosophische Arbeit nicht entbehren?; W. Eiss, Zur gegenwärtigen aramaistischen Forschung. — H. 5: K. Barth, Die Gemeindegemeinschaft der Predigt; J. Moltmann, Grundzüge mystischer Theologie bei Gerhard Tersteegen. — H. 6: E. Gross, Weltreich und Gottesvolk — Eine theologische Studie zum Buche Daniel. — H. 7: Preiss, Die Rechtfertigung im johanneischen Denken. — H. 8/9: H. W. Wolff: Zur Hermeneutik des Alten Testaments; H.-J. Kraus, Zur Geschichte des Überlieferungsbegriffs in der alttestamentlichen Wissenschaft; J. J. Stamm, Jesus Christus und das Alte Testament; Th. C. Vriezen, Theokratie und Soteriologie; W. Oehler, Typen oder allegorische Figuren im Johannesevangelium?. — H. 10: F. Torrance, Ein vernachlässigter Gesichtspunkt der Tauflehre; G. Strecker, Christentum und Judentum in den ersten beiden Jahrhunderten. — H. 11: Th. F. Torrance, Ein vernachlässigter Gesichtspunkt der Tauflehre (fortsättningen av uppsatsen i H. 10); K. G. Steck, Umgang mit der Dogmenge-

schichte der Alten Kirche. — H. 12. W. Niesel, Wie verhielten sich die Reformatoren zur biblischen Lehre vom Gottesdienst?; H. Chadwick, Der Einfluss der deutschen protestantischen Theologie auf die englische Kirche im 19. Jahrhundert.

*\*Kerygma und Dogma* — Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre (Göttingen). I årg. 2 ingår följande uppsatser: H. 1: S. Hansen, Die Bedeutung des Leidens für das Christusbild Sören Kierkegaards; L. Zander, Die Weisheit Gottes im russischen Glauben und Denken; G. von Rad, Die ältere Weisheit Israels. — H. 2: V. Vogel, Gesetz und Evangelium — 38 Thesen (såväl ordningsföljden »lag och evangelium» som ordningen »evangelium och lag» är berättigade); F. Lau, *Leges charitatis* — Drei Fragen an Johannes Heckel (ger en erkännasam, men samtidigt kritisk analys av Heckels bok); G. W. Ittel, Der Einfluss der Philosophie M. Heideggers auf die Theologie R. Bultmanns; G. Stammler, Zur Frage der Verkündigung an den modernen Menschen; Chr. Walther, Der Reich-Gottes-Begriff in der Theologie Richard Rothes und Albrecht Ritschls; G. Müller, Zum Problem der Sprache. — H. 3: G. Merz, Die Begegnung Karl Barths mit der deutschen Theologie; R. Prenter, Glauben und Erkennen bei Karl Barth (visar på den »anselmiska metoden» i K. Barths dogmatik); G. Gloege, Zur Prädestinationslehre Karl Barths (ger en kritisk analys); R. Josefson, Wort und Zeichen — Luther und Barth über die Taufe; N. H. Sjøe, Gedanken zur Auseinandersetzung zwischen Karl Barth und der lutherischen Theologie (förf. överraskar genom sitt — låt vara försiktiga — instämmande i den ludensiska Barthkritiken). — H. 4: G. Gloege, Zur Prädestinationslehre Karl Barths (fortsättningen av uppsatsen i H. 3); E. Schlink, Gerechtigkeit und Gnade; H.-D. Wend-

land, Das System der funktionalen Gesellschaft und die Theologie; P. Löffler, Selbstbewusstsein und Selbstverständnis als theologische Prinzipien bei Schleiermacher und Bultmann.

*Theologische Literaturzeitung* — Monatschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft (Halle-Berlin). I årg. 81 recenseras bl. a.: Å. Andrén, Högmässa och nattvardsgång i reformationstidens svenska kyrkoliv (L. Fendt); G. Hillerdal, Gehorsam gegen Gott und Menschen (E. Schott); H. Ljungman, Das Gesetz erfüllen (E. Käsemann); S. Lundström, Übersetzungstechnische Untersuchungen auf dem Gebiete der christlichen Latinität (B. Altaner); H. Nyman, Kyrkotjänarens nattvardsgång i lutherskt gudstjänstliv (L. Fendt); E. Percy, Die Botschaft Jesu (J. Jeremias); G. Wingren, Die Predigt (W. Trillhaas). — Bland viktigare artiklar i denna årg. märkes: H. 1: G. Schulze-Kadelbach, Die Stellung des Petrus in der Urchristenheit; L. Fendt, Grenzsetzungen auf dem liturgischen Felde; A. D. Müller, Das Weltbild als theologisches Begegnungsproblem; K. G. Kuhn, Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften. — H. 2: K. Galling, Die Ausrufung des Namens als Rechtsakt in Israel; A. Kuschke, Altbabylonische Texte zum Thema »Der leidende Gerechte»; W. Wolff, Hoseas geistige Heimat. — H. 3: P. Althaus, Die beiden Regimente bei Luther — Bemerkungen zu Johannes Heckels »*Lex charitatis*»; E. Stauffer, Probleme der Priestertradition; H. Bardtke, Der gegenwärtige Stand ... der hebräischen Handschriften. — H. 4: K. G. Steck, Probleme der heutigen Symbolik; S. Mowinkel, Zur Sprache der biblischen Psalmen; L. Fendt, Zur Abendmahlspraxis im Schweden der Reformationszeit; H. Stege-

mann, Der gegenwärtige Stand ... der hebräischen Handschriften. — H. 5/6 återger de teologiska föredrag, som hölls på Deutscher Evangelischer Theologentag 1956 i Berlin. Till dessa hör bland annat: J. Hempel, Altes Testament und Religionsgeschichte; E. Fascher, Gott und die Götter — Zur Frage von Religionsgeschichte und Offenbarung; H. Thieliicke, Das Ende der Religion-Überlegungen zur Theologie Dietrich Bonhoeffers; H. Rendtorff, Die Sendung der Kirche an die Welt; E. Kinder, Kann man von einem »Lutherischen Kirchenbegriff« sprechen?; M. Redeker, Das Naturrecht im Lichte der lutherischen Ethik; H. H. Schrey, Luthers Lehre von den zwei Reichen und ihre Bedeutung für die Weltanschauungssituation der Gegenwart; W. Schultz, Über den Masstab der religionsgeschichtlichen Bewertung in Schleiermachers Glaubenslehre. — H. 7/8: H. J. Schoeps, Zur Standortbestimmung der Gnosis; L. Fendt, Die »Selbstkommunion« im Luthertum. — H. 9: H. W. Hertzberg, Zur neueren Auslegung des Alten Testaments; K. G. Kuhn, Der gegenwärtige Stand ... der hebräischen Handschriften. — H. 10: R. Prenter, Die systematische Theologie und das Problem der Bibelauslegung; E. Käsemann, Christus, das All und die Kirche — Zur Theologie des Epheserbriefes; H. Bardtke, Der gegenwärtige Stand ... der hebräischen Handschriften. — H. 11: W. Eichrodt, Ist die typologische Exegese sachgemässe Exegese?; H. J. Schoeps, Der gegenwärtige Stand ... der hebräischen Handschriften. — W. v. Loewenich, Die Lutherforschung in Deutschland seit dem zweiten Weltkrieg; H. Bardtke, Der gegenwärtige Stand ... der hebräischen Handschriften.

\**Theologische Rundschau* (Tübingen) N. F. Årg. 23 (1955/56), H. 4 innehåller följande samlingsrecensioner:

E. Haenchen, Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1929–1956; H. Schulte, Christliche Erziehung?, samt årg. 24 (1956/57), H. 1 följande: C. Kuhl, Zum Stand der Hesekiel-Forschung; P. Biehl, Zur Frage nach dem historischen Jesus; H. Fahrenbach, Philosophische Existenzerhellung und theologische Existenzmitteilung I.

\**Theologische Zeitschrift* (Basel). I slutet av varje häfte ges en värdefull fortlöpande tidskriftsöversikt över en rad av de viktigaste protestantiska teologiska tidskrifterna (även skandinaviska). I årg. 12, vars andra och tredje häfte utgör en festskrift till K. Barths sjuttioårsdag, ingår följande artiklar: H. 1: O. Cullmann, Karl Ludwig Schmidt 1891–1956; C. A. Keller, »Existentielle« und »heilsgeschichtliche« Deutung der Schöpfungsgeschichte; W. Bieder, Zur Deutung des kirchlichen Schweigens bei Ignatius von Antiochia; S. B. Yun, Der Protestantismus in Korea 1930–1955. — H. 2: W. Eichrodt, Heils- erfahrung und Zeitverständnis im Alten Testament; O. Cullmann, Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten; B. Reicke, Syneidesis in Röm. 2, 15; E. Staehelin, Karl Barths Vorgänger auf dem Basler Lehrstuhl für Systematische Theologie; H. van Oyen, Schicksal und Glaube; F. Buri, Glaube und Aberglaube; J. Schweizer, Zur Frage der Restauration von Gotteshäusern in zwinglischem Gebiet. — H. 3: E. Jenni, Vom Zeugnis des Richterbuches; H. Bietenhard, Natürliche Gotteserkenntnis der Heiden?; R. Morgenthaler, Roma — Sedes Satanae; M. Rissi, Gottesdienst und Gotteshaus; L. Vischer, Die Rechtfertigung der Schriftstellerei in der Alten Kirche; M. A. Schmidt, Quod maior sit, quam cogitari possit (analyserar Anselms gudsbevis i Proslogion); E. Bues, Prädestination und Kirche in Calvins Institutio; K. Lüthi,

Die Erörterung der Allversöhnungslehre durch das pietistische Ehepaar Johann Wilhelm und Johanna Eleonora Petersen; W. Bieder, Liebe und Tod in Mozarts Leben und Werk; M. Geiger, Roxandra Scarlatovna von Stourdza (1786–1844); H. Ott, Der Gedanke der Souveränität Gottes in der Theologie Karl Barths. — H. 4: C. A. Keller, Grundsätzliches zur Auslegung der Abraham-Überlieferung in der Genesis; S. Läubli, Negro Spirituals als christliche Verkündigung; W. Dantine, Christologische Grundlegung einer Lehre vom Worte Gottes. — H. 5: W. Michaelis, Zeichen, Siegel, Kreuz (en undersökning av betydelsen av dessa tre bibliska begrepp); G. W. Locher, Die Praedestinationslehre Huldrych Zwinglis (underrubriker: 1. Gnade, Vorsehung, Erwählung; 2. Gnade u. Gerechtigkeit; die Kraft des Opfers Christi um die Erwählung und Glaube; Praedestination und Ethik); H. Bieri, Die Erkenntnis Gottes — Einige Überlegungen anhand der Theologie R. Bultmanns. — H. 6: T. A. Burkill, The Injunctions to Silence in St. Mark's Gospel; R. Prenter, Das Evangelium der Säkularisierung (översättning av uppsatsen i STK häfte 3), 1955 — ger en kritisk analys av F. Gogartens senaste produktion); E. Grin, Existentialisme et morale chrétienne.

*Verkündigung und Forschung* (München), årg. 1957 innehåller samlingsrecensioner av huvudsakligen tysk litteratur från 1954–1956. H. Lyttkens, The Analogy between God and the World, är det enda svenska arbete, som här anmäles (W. Pannenberg).

\**Zeitschrift für systematische Theologie* (Berlin). Årg. 24 (1955), h. 2: E. E. Flack, Luthers Einfluss auf die englische Bibelübersetzung; C. Stange, Das Ebenbild Gottes; C. L. Runge, Natur und Schöp-

fung im Spiegel des Wortes; W. Elliger, Grundfragen der neuen evangelischen Kirchenordnungen; E. Schott, Neuere Versuche einer theologischen Begründung des Rechts; H. W. Schmidt, Der Heilige Geist und das Problem der Geschichte. — H. 3: C. Stange, Dantes Bedeutung für die Geschichte des Christentums; H. Beintker, Luthers Offenbarungsverständnis und die gegenwärtige Theologie; G. Dellling, Das Verständnis des Wunders im Neuen Testament; R. Schneider, Warum braucht der moderne Mensch eine Weltanschauung? — H. 4: W. Koepf, Die antithetische Paradoxtheologie des späten A. H. Cremer; C. Stange, Das Problem Hiobs und seine Lösung; O. Kietzig, Grundlegung, Ergebnisse und Aufgaben der empirischen Religionspsychologie; C. Stange, Kreuz- und Auferstehung; J. Atkinson, Einschätzung der theologischen Bedeutung des Johannes-evangeliums durch Luther.

\**Zeitschrift für Theologie und Kirche* (Tübingen). Årg. 53 innehåller följande bidrag: H. 1: L. Rost, Zum geschichtlichen Ort der Pentateuchquellen; W. Nauck, Die Tradition und Komposition der Areopagrede; L. Grane, Gabriel Biels Lehre von der Allmacht Gottes; W. Schultz, Schleiermachers Theori des Gefühls und ihre theologische Bedeutung; G. Rosenkranz, Missionswissenschaft als Wissenschaft. — H. 2: K. Gallig, Der Ehrename Elisabets und die Entrückung des Elias; E. Haenchen, Aufbau und Theologie des »Poimandres«; E. Heitsch, Die Aporie des historischen Jesus als Problem theologischer Hermeneutik, E. Fuchs, Die Frage nach dem historischen Jesus; U. Luck, Heideggers Ausarbeitung der Frage nach dem Sein und die existential-analytische Begrifflichkeit in der evangelischen Theologie; E. Reiser, Die Frage der Philosophie und die Antwort der Theo-

logie. — H. 3: G. Friedrich, Beobachtungen zur messianischen Hohepriestererwartung in den Synoptikern; G. Bornkamm, Herrenmahl und Kirche bei Paulus; P. Biehl, Welchen Sinn hat es, von 'theologischer Ontologie' zu reden?; G. Ebeling, Theologie und Wirklichkeit (betonar teologiens förpliktelse till en vetenskaplig självkritik).

\**The Journal of Religion* (Chicago), vol. 36 innehåller: H. 1: S. E. Mead, American Protestantism since the Civil War. I. From Denominationalism to Americanism; E. Perry, Was Kierkegaard a Biblical Existentialist?; B. Gibson, Empirical Evidence and Religious Faith; P. Weiss, A Reconciliation of the Religions — A Non-Irenic Proposal. — H. 2: S. E. Mead, American Protestantism since the Civil War. II. From Americanism to Christianity; P. Ramsey, No Morality without Immorality: Dostoevski and the Meaning of Atheism; E. Dinkler, The Historical and the Eschatological Israel in Romans Chapters 9–11: A Contribution to the Problem of Predestination and Individual Responsibility. — H. 3: J. Wendon, Christianity, History, and Mr. Toynbee; B. M. Loomer, Tillich's Theology of Correlation; G. D. Kaufman, The Imago Dei as Man's Historicity; A. C. Benjamin, Mysticism and Scientific Discovery; E. W. Sinnott, Biology and Spiritual Values. — H. 4: R. E. Cushman, Barth's Attack upon Cartesianism and the Future in Theology; Th. L. Hanna, Albert Camus and the Christian Faith; F. Sontag, Ontological Possibility and the Nature of God: A Reply to Tillich; P. L. Pemberton, An Examination of some Criticisms of Talcott Parsons's Sociology of Religion. — I vol. 36 anmäles endast ett svenskt arbete: L. Haikola, Gesetz und Evangelium bei Matthias Flacius Illyricus (H. 3).

*The Lutheran Quarterly* (Gettysburg). I vol. 8 recenserar följande svenska verk: G. Hillerdals doktorsavhandling (W. G. Tillmanns); H. Holmquist, Handbok i Svensk Kyrkohistoria, II, III (C. Bergendoff); R. Josefson, Bibelns Auktoritet (E. H. Wahlstrom); A. Nygren, Kristus och Hans Kyrka (C. Bergendoff), Christ and His Church (E. M. Carlsson). I slutet av vol. 8 ger E. H. Wahlstrom under rubriken Methodology in Sweden en kort redogörelse om debatten mellan A. Nygren och G. Wingren, debatten om den apostoliska successionen och om förhållandet mellan Kyrka och stat i Sverige. — Bland artiklarna märkes H. 1: R. R. Caemmerer, The Office of Overseer in the Church; R. A. Harrisville, Is the Coexistence of the Old and New Man Biblical?; H. Stroup, Professionalism and the Christian Faith; W. Nagel, Justification and the Discipline of Liturgics. — H. 2: U. Harva, Human Suffering and God's Sovereignty; G. W. Forell, Work and the Christian Calling; E. T. Knaus, God's Lonely Men; G. Aus, What Does a Sacrament Proffer?; M. J. Heineken, The Divine as Witness and Confession. — H. 3: H. H. Bagger, The Place of the Sermon in Public Worship; N. C. Nielsen, Roman Catholic Magisterium and the Analogy of Being; J. J. Stoudt, John Staupitz on God's Gracious Love; R. P. Roth, Heresy and the Lutheran Church; M. J. Heineken, Faith and Facts; R. T. Stamm, Keeping the Faith Abreast with the Times. — H. 4: R. Hokenson, The Awakening of Political Responsibility Among German Protestants; D. de Leve, Patriotic Activity of Calvinistic and Lutheran Clergymen During the American Revolution; J. Reumann, Martin Werner and »Angel Christology».

\**Scottish Journal of Theology* (Edinburgh). Det enda svenska arbete, som an-

måles i vol. 9 är H. Ljungman, Das Gesetz erfüllen (J. Barr), varjämte följande artiklar ingår: H. 1: J. Macmurray, Prolegomena to a Christian Ethic; J. R. Macphail, The Authority of the Bible; A. Richardson, Gnosis and Revelation in the Bible and in Contemporary Thought; R. Annand, Papias and the Four Gospels; H. Knight, Job (Considered as a Contribution to Hebrew Theology). — H. 2: G. Wingren, Swedish Theology since 1900; J. M. Barkley, The Meaning of Ordination; S. L. Greenslade, Ordo (undersökning av den romerska och anglikanska kyrkoförfattningen); G. Every, Cheirotonia and Ordination. — H. 3: J. A. Mackay, John Baillie, A Lyrical Tribute and Appraisal; J. Godsey, The Architecture of Karl Barths Church Dogmatics; A. C. Cochrane, On the Anniversaries of Mozart, Kierkegaard and Barth; G. Goyder, The Relevance of Biblical Justice to Industry; J. C. Campbell, Considerations on the Definition of a Sacrament; E. W. Todd, The Reforms of Hezekiah and Josiah. — H. 4: K. E. Skyds-gaard, Scripture and Tradition (översättning av den likalydande uppsatsen i

Kerygma u. Dogma, 1955, H. 3); H. F. Davis, Faith and Truth; G. Wingren, Justification by Faith in Protestant Thought; G. Rupp, Luther and the Doctrine of the Church; J. R. Robinson, Mark's Understanding of History; D. Cairns, Thomas Chalmer's Astronomical Discourses: A Study in Natural Theology?; D. R. AP-Thomas, Some Notes on the Old Testament Attitude to Prayer.

*Theology Today* (Princeton). Bland artiklarna i vol. 13 märkes: H. 1: O. A. Piper, Peril and Prospect in Central Europe; M. H. Hartshorne, Faith without Doubt is Dead. — H. 2: J. R. Nelson, Tradition and Traditions as an Ecumenical Problem; Th. A. Gill, Ecumenics and the Churches in North America; N. F. S. Ferré, A New Day for Protestantism. — H. 3: G. S. Hendry, The Dogmatic Form of Barth's Theology; F. L. Herzog, Theologian of the Word of God (behandlar K. Barth's teologi). — H. 4: E. Schweizer, Unity and Diversity in the New Testament Teaching Regarding the Church; N. Pit-tenger, Christ, the Church, and Reunion.